ISAGOGE

—

Introdução às Categorias de Aristóteles

—

Porfírio, o Fenício

Discípulo de Plotino de Licópolis

Tradução, notas e comentários de MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Notas

- Texto reeditado usando como base o manuscrito disponível no acervo do prof. Mário Ferreira dos Santos (1ª edição, Editora Matese)
- Palavras entre colchetes "[]" são correções do texto original.
- Atualizamos a ortografia de algumas palavras, outras mantemos no original para não prejudicar o entendimento do texto.
- Mantemos a numeração da edição referencial no texto entre o sinal de pontuação *chevron*: **<>**
- Sumário elaborado com novas divisões dos temas.
- Notas desta edição estão assinaladas com (N. E.)

Sumário

NOTÍCIAS BIOGRÁFICAS

SOBRE PORFÍRIO

Porfírio, cujo nome próprio era Malco, nasceu por volta de 233, tendo falecido, possivelmente, em 304 d. C. Era natural de Tiro ou de Batânia (Síria). Iniciou os seus estudos em Alexandria, onde teve por mestre Orígenes e, posteriormente, em Atenas, Longino Cássio, o retórico, e o gramático Demétrio. Em 206, foi para Roma, onde se tornou discípulo do grande Plotino de Licópolis, recebido, então, devido à ausência deste, por Mélio. Esteve seis anos nessa escola, devotando-se a uma vida ascética, que o levou certa ocasião ao desespero, do qual quis evadir-se pelo suicídio.

Graças à intervenção de Plotino, retirou-se para Lilibéia, na Sicília, onde se demorou por algum tempo, até à morte de seu mestre (270). Dirigiu-se, depois, para a África, retornando, afinal, para Roma, onde assumiu a direção da escola de Plotino.

Escritor enciclopédico, escreveu cerca de 77 obras, das quais poucas chegaram até nós. Tentou uma conciliação entre Platão e Aristóteles, iniciando a série dos grandes comentaristas neoplatônicos, com a obra que ora publicamos "*Introdução às Categorias de Aristóteles (Isagoge, em grego, introdução)*", que foi traduzida para o latim por Mário Victorino e por Boécio, com edições posteriores em vários idiomas. O papel dessa obra, desde então, foi imenso, sobretudo por ter inaugurado, na Idade Média, a grande controvérsia sobre os conceitos universais.

Das obras que escreveu citam-se como as principais: "Da Filosofia extraída dos Oráculos", "História da Filosofia", na qual consta a sua famosa "Vida de Pitágoras", "Introdução à Astrologia", "Questões Homéricas", "Comentários aos Harmônicos de Ptolomeu", "Sobre as imagens de Deus", "Contra os cristãos", em 15 livros, "Sobre o retorno da alma a Deus", "Carta ao sacerdote Anébon", "Sentenças introdutórias ao inteligível" e publicou, segundo o ditado de seu mestre Plotino, as *Enéadas*, das quais nos chegaram apenas seis das nove, precedida por uma "Vida de Plotino", que se tornou famosa.

Filosoficamente, sua doutrina é a plotineana, dando maior relevo, porém, ao ascetismo, e devotando-se à defesa das práticas religiosas pagãs. Para melhor compreensão de sua filosofia, damos mais abaixo uma rápida biografia de Plotino.

Contudo, é mister ressaltar alguns aspectos mais importantes e até pessoais de sua filosofia, como a tendência a salientar a distinção real-real, e até a contraposição entre alma e corpo.

Na Moral, a salvação se obtém através do autoconhecimento e pela purificação e pelo conhecimento de Deus, devendo a alma libertar-se do corpo para retornar ao primeiro princípio (Deus), de onde proveio. Para tanto, é mister cumprir e ativar certas virtudes. Em primeiro lugar, as *virtudes políticas*, pelas quais o homem viverá de acordo com as leis da natureza, tornando-o *honesto*; em segundo lugar, as *virtudes catárticas*, as que purificam a alma, que tornam o homem um demônio bom, libertando-a das paixões; em terceiro lugar, as *virtudes contemplativas*, pelas quais a alma opera pela inteligência, que tornam o homem *divino*, e finalmente, pelas *virtudes exemplares* ou *paradigmáticas*, que são próprias da inteligência enquanto tal, e que o tornam *deus-pai*.

A prática dessas virtudes [é própria] do homem sábio.

Foram seus discípulos Crisaórios, Gauro, Gedálio, Nemércio e Jâmblico.

PLOTINO DE LICÓPOLIS

Plotino (204-270 d. C., natural de Licópolis, Egito). Em Roma, Plotino fundou sua escola, na qual professou até o fim da vida.

Teve como discípulos, além de Porfírio, que recompilou sua filosofia, em seis Enéadas, divididas em nove tratados cada uma, Amélio de Etrúria, o médico alexandrino Eustóquio, o poeta Zótico e alguns senadores e pessoas influentes na casa imperial romana.

Examinemos os temas principais da doutrina de Plotino:

a) [Com Plotino], e também com Proclo, o neoplatonismo empreende uma grande especulação final religiosa. Tudo vem de Deus por graus e tudo volve, por graus, a ele. A unidade universal se estabelece na continuidade do círculo, que une o término com o princípio.

b) O princípio é Deus. Acentua [Plotino] sua transcendência. Deus é incognoscível e inefável para os homens, e coloca-o acima de todas as determinações que possamos conceber do ser, da essência, do pensamento, da vontade, etc. Podemos de Deus dizer o que não é, nunca o que é. Para falarmos de Deus, temos que usar nossos termos inferiores e compará-lo ao inferior, chamando-o o Um, Bem, Ato Puro, etc. Com isso não expressamos a Deus, mas a necessidade e a aspiração das coisas inferiores, que só podem subsistir pelo apoio da Unidade, do Bem, do Ato Puro. Deus coloca-se, assim, além de qualquer determinação.

c) É Deus a fonte de todos os seres. Embora não tenha necessidade de movimento e câmbio, dele emana uma série de outros seres numa procissão descendente. A emanação deriva desde a essência de Deus, enquanto ele permanece, em si, no ato de sua essência. Assim, [do] fogo que permanece, em si, fogo, emana o calor, ou o sol que, permanecendo sol, em si, [espalha] sua luz em todas as direções. Todas as coisas procedem de Deus, e sem ele não se manteriam, mas Deus transcende a todas as coisas. É progressiva a descida dos seres. Assim como a luz vai debilitando-se e obscurecendo-se, quanto mais se afasta de sua fonte, assim, afastando-se da fonte da Unidade e da Perfeição, os seres vão aumentando em multiplicidade.

Três graus tem esse descer do Um: 1) Intelecto; 2) Alma universal; 3) Mundo corpóreo.

Os dois primeiros formam com o Um a Trindade divina das substâncias ou hipóstases, o terceiro é o último dos entes, fora do mundo inteligível e em contato com a matéria, que não é corporeidade, mas absoluto não-ser, e, por isso, mal absoluto.

d) O Intelecto é filho e Verbo do Um (Pai). O filho é imagem do pai, porque este é inteligível puro, e o filho é ao mesmo tempo inteligível e intelecto, ser e pensamento, objeto e sujeito. Todos os inteligíveis estão reduzidos à unidade e compenetrados nela.

Como unidade, o Intelecto é imagem do Pai; como totalidade, é exemplar da terceira hipóstase divina, *Alma do Mundo*, no qual a totalidade, embora sem dividir-se em si, se distribui na multiplicidade.

e) O mundo corpóreo, último degrau da descida do ser, está possuído pela alma que não a possui como coisa sua. Todas as coisas de que se compõe o mundo, derivam da unidade da Alma, unidade vivente. Da matéria provém a divisão, a discórdia, porque a matéria é o absoluto mal e não-ser, degrau último de todas as coisas, limite final da descida. Mas é, na matéria, que se inicia o retorno, porque o mundo corpóreo é vivente, e o verdadeiro ser do vivente é a alma. Se a alma perde a consciência da unidade universal nos seres individuais, cai no pecado do orgulho da individualidade, convertendo-se em prisioneira da matéria, que é a negação da unidade, condenando-se, assim, à série das transmigrações dos corpos. Mas, na expiação do pecado, a alma é purificada. Reconhecendo a vaidade da vida terrena, volve a penetrar em si mesma e sente a exigência íntima da natureza divina. Assim, a passagem do pecado à virtude é a purificação, enquanto liberação da espiritualidade de qualquer sujeito do corpo. Com essa purificação, a alma inicia sua conversão a Deus, que se realiza por três caminhos ascendentes: contemplação da harmonia (música) da beleza espiritual (amor), da virtude inteligível (filosofia).

Mas acima desses três caminhos, há ainda outro superior, a suprema conversão, a união com Deus, a imanência da alma em Deus, que se processa pelo êxtase. Com esse retorno é fechado o círculo.

O ISAGOGE DE PORFÍRIO

Essa obra (Introdução às Categorias de Aristóteles = *Isagoge*) é uma preparação para o estudo das categorias, que abre o famoso "Órganon" de Aristóteles. É a Lógica uma ciência e arte introdutória ao estudo da Ciência. Pretende com ela Porfírio introduzir, pelo exame dos cinco *Praedicabilia* ("Gênero", "Espécie", "Diferença", "Próprio" e "Acidente"), o estudo da Lógica aristotélica, em cuja classificação [ordena] os *Praedicamenta* (*Kathegoriai*) de Aristóteles.

Sua obra pode ser dividida em três partes: na primeira, explica a sua intenção pelo prefácio; na segunda trata simplesmente dos *Praedicabilia* e os explica; na terceira, examina os aspectos em que eles convêm e [desconvêm], uns em relação aos outros.

SÚMULA DO PREFÁCIO

Dois aspectos são importantes neste prefácio, e que constituem o seu contexto.

Em primeiro lugar, indica o intento de sua obra.

Em Segundo Lugar, aponta o método que observará, e o expõe.

Como intento, tratará do "Gênero", da "Espécie", da "Diferença", do "Próprio" e do "Acidente", cujo estudo é primacial e fundamental, não só para a Lógica, como, também, para resolver os mais intrincados problemas da Metafísica.

Como método, deixará de lado os problemas sobre qual a *sistência* de tais *praedicabilia*, se subsistentes em si mesmos ou se apenas entes de razão, porque, tratando-se de matéria que exige mais acurados estudos, não caberia no âmbito desta simples introdução, que ele dirige ao seu discípulo Crisaórios.

ISAGOGE

Introdução de PORFÍRIO o Fenício[1],

Discípulo de PLOTINO de Licópolis.

PREFÁCIO

<1> Sendo mister, Crisaórios[2], para aprender a doutrina das *Categorias* de Aristóteles, conhecer o que é *gênero*, o que é *diferença*, o que é *<5> espécie*, o que é *próprio (a propriedade)*, e o *acidente*, e que este conhecimento também é necessário para dar as definições[3], e

---

[1] Chamado também Fenício, porque as cidades às quais se atribui o seu nascimento pertenciam à região chamada Fenícia, hoje propriamente a Síria.

[2] Crisaórios, como vimos na biografia de Porfírio, foi um de seus discípulos, ao qual dirige este trabalho, dando a entender que a matéria já havia sido tratada por ele, pois enumera novamente as razões que levam à necessidade de estudá-la para a melhor compreensão e manuseio da obra de Aristóteles.

[3] Os termos gregos, que correspondem à definição são: *horismos*, que significa a ação de limitar, de traçar fronteiras, do verbo *horizô*, de onde também *horizon*, horizonte, *horizon kyklos*, daí *horos*, o limite, de onde a determinação de sentido de uma palavra: definição: *horistikôs logos*, o logos que define. A definição, como se

de maneira geral para tudo quanto concerne à divisão[4] e à demonstração[5], cuja teoria[6] é de grande utilidade, farei para ti uma breve exposição[7], e tentarei em poucas palavras, como numa espécie de introdução, examinar o que disseram os antigos filósofos, abstendo-me de pesquisas muito aprofundadas, e tocando apenas com certa medida as que são mais simples.

De início, quanto ao que concerne aos *<10>* gêneros e às espécies, o problema de saber se são realidades subsistentes em si mesmas, ou apenas simples concepções do espírito[8],

---

verá na obra aristotélica, é um juízo determinativo de máxima determinação. Limita-se, melhormente, um conceito quando se lhe indica o gênero próximo (que, como veremos, determina quididativamente (essencialmente, mas incompletamente) e a diferença específica (que o delimita quididativamente e completamente, quando junto com aquele gênero). Tal não quer dizer que seja essa a única espécie de definição. Pode-se definir, também, pelas propriedades, e até pelos acidentes, mas tais definições já são de menor determinação, chamando-se *definição própria*, a que define por propriedades, como são frequentemente as definições das ciências naturais, e *definição acidental*, a segunda, que é uma descrição dos acidentes. Muitas das definições da Botânica e da Zoologia são definições acidentais. Por isso, para se realizarem definições perfeitas, é mister conhecer bem a matéria que a obra passa a estudar.

[4] Sobre a divisão, trataremos nos comentários que seguem a esta parte da obra. Veremos que as diferenças dividem os *gêneros* em *espécies*.

[5] *Apodeixis*, em grego, significa a ação de exibir para fora, ação de fazer, ação de fazer ver, tomando, também, a acepção de expor fatos, de publicar e, finalmente, de provar, de demonstrar. Em Aristóteles, significa a prova oposta à indutiva (*apagoge*), já que a demonstração exige um termo médio, pois mostra de, *de-monstra*, cujo termo médio deve favorecer, pela sua melhor clareza, a validez do termo extremo que se procura provar. A demonstração é uma argumentação pela qual, por meio de premissas certas e evidentes, deduz-se com certeza uma conclusão. É ela o meio [probatório] mais eficiente da Ciência, sobretudo da Filosofia, e que Aristóteles examina em seus "*Segundos Analíticos*". Quando se diz que a função da demonstração é provar o próprio da espécie pela diferença, não há dúvida que ela também se aplica neste caso, pois uma propriedade só é possível fundada na diferença, pois esta indica o que caracteriza a espécie, como veremos mais adiante.

[6] *Theôria*, em grego, vem de *thea*, ação de olhar, de contemplar e também lugar de onde se contempla, lugar no teatro onde se ordenam os espectadores, de onde *theôrós*, o espectador, que também significava o que viaja para ver o mundo, termo similar ao nosso turista, de tour, volta, em francês. Eram chamados *theôrói*, usado particularmente pelos atenienses, aqueles deputados enviados para assistirem aos grandes jogos olímpicos ou píticos, etc. *Theôria* era, assim, a ação de ver, de observar, de examinar, como também as deputações das cidades gregas, enviadas às festas solenes de Olimpo, de Delfos ou de Corinto, ou aos templos de Zeus, Apolo, etc. No tempo de Péricles, chamava-se *theôria* o dinheiro para pagar um lugar no teatro (de *thea*). Foi com Platão que a palavra tomou a acepção de contemplação do espírito, meditação, estudo, e por Aristóteles, mais precisamente, a de especulação teórica, oposta à prática. Como as deputações às festas solenes eram ligadas por festões de flores, *theôria* passou, de Platão em diante, a considerar essa nota de conexão, daí a significar toda concepção, meditação ou estudo que liga, costura, alinhava. Aqui significa o estudo, a meditação, a contemplação das regras e normas, que entrosam a demonstração, cujo conhecimento (o da divisão, da definição e o da demonstração) imprescindível, e, sobretudo útil para o estudo, é, assim gnôsis, saber.

[7] Uma breve exposição, uma *parádosis*, a exposição sucinta que realiza um mestre para os discípulos. Porfírio não pretende expor com exaustão a matéria, mas tudo indica que tal matéria já era estudada, exaustivamente, em sua época, e antes até pelos antigos filósofos, como o foi posteriormente, na filosofia renascentista e barroca, por intermédio de escolásticos e não escolásticos, cujos trabalhos chegaram em grande parte até nós, o que compendiaremos, tanto quanto possível, nos comentários às diversas partes desta obra.

[8] Eis um ponto importante, que foi matéria da famosa controvérsia dos universais. São as espécies e os gêneros realidades subsistentes em si mesmas, *sistências per se* e *in se*, o que lhes daria a característica de serem substâncias, ou são apenas entes de razão, noções do espírito, entes esquematizados pela nossa mente. Se são realidades *sistentes per se* e *in se* resta saber se são corpóreas ou incorpóreas. Se são tais, se separadas ou não, ou seja: se se dão *per se* e separadas das coisas, ou se a sua sistência se dá *in re*, na coisa, apenas. Considera Porfírio o tema de uma vastidão imensa, o qual exige aprofundados estudos. Ele se exime de fazê-lo, mas, note-se, que reconhece que são de uma extensão e de uma profundidade que desafia a argúcia, não de um, mas de muitos homens. O texto não é tão anódino como o pretende classificar Gilson, a ponto de não compreender como poderia ele despertar tanto interesse na Idade Média, de modo que provocou, de Boécio para diante, a famosa disputa dos

e, admitindo serem realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas, se, enfim, estão separadas ou se subsistentes apenas nas coisas sensíveis, e junto a elas, evitarei de falar em tais coisas: eis um problema muito profundo, e que exige uma pesquisa totalmente diferente e mais extensa. Tentarei mostrar-te aqui o que os antigos, e, entre eles, sobretudo, os *<15>* *peripatéticos*[9], conceberam de mais racional[10] sobre esses últimos pontos[11] e sobre os que me propus estudar.

universais, que vem até os nossos dias, pois é evidente, que a ela já se haviam devotado filósofos daquela época. A disputa entre realistas (que admitem uma *sistência per se* e *in se* dos universais) e os nominalistas (que afirmam que os conceitos universais são apenas palavras que designam as coisas (*designatum* das coisas), é tema que perdura por séculos e tem hoje alguma revivescência, pela ressurreição de alguns velhos erros facilmente refutáveis. Esta matéria pertence, por suas características, à Metafísica, e foi sobretudo examinada pelos escolásticos em suas obras de Crítica.

[9] São os seguidores de Aristóteles, também chamado o *peripatético*, de *peri*, em torno e *pathos*, paixão, por gostar de dar suas aulas andando.

[10] *Logikôteron*, termo formado de *logikôs* e *teron*, lógico e cuidado de alguma coisa. Significa maior cuidado lógico e foi muito usado por Aristóteles como sinônimo de *dialektikôs*, em oposição a *theologikôs*, no sentido empregado por Platão, com o significado do estudo, que tende ao exame dos princípios e fins das coisas, sentido também usado por Aristóteles, posteriormente. O mais racional é o raciocínio lógico, que se processa com os conceitos gerais e não particularizados, como os da ciência particular. Separa-se, também, o raciocínio *physikôs*, que se debruça sobre as coisas reais, adequado melhormente à filosofia da natureza. Para Scot, a Metafísica de Aristóteles é mais uma *filosofia da física* que uma genuína metafísica. Para tornar-se tal, seria mister outras providências, das quais trataremos nos comentários à Metafísica de Aristóteles.

[11] Quer referir-se ao *gênero* e à *espécie* em oposição à *diferença*, ao *próprio* e ao *acidente*, do que tratará a seguir.

COMENTÁRIOS

PROBLEMÁTICA DO PREFÁCIO

A classificação de Porfírio foi aceita, sobretudo pelos medievalistas e pelos escolásticos, como uma boa divisão, e também adequada.

Ora, como a divisão, na Lógica, exige a obediência a certas regras, a primeira pergunta a surgir em torno desta matéria consistiria em saber se a divisão de Porfírio é obediente a tais regras: em suma, *se é realmente boa e adequada.*

A divisão, na Lógica, é uma operação que consiste na distribuição de um todo em suas partes. Estas partes chamam-se *membros*. O todo é o que é um e que pode ser resolvido em muitos (partes, membros). Ora, um todo pode ser ainda *real* ou *lógico*.

Real, ou *atual*, é o um que pode realmente ser dividido (resolvido) em suas partes; *lógico*, ou também chamado *potencial*, é o um que [não o é] em si realmente, mas apenas um pela concepção da mente, cujas partes não têm *sistência per se* e *in se*. No todo atual, as partes são *sistentes per se* e *in se*, independentemente da mente humana.

Ora, o objeto da Lógica é o *ente de razão* (*ens rationis*), portanto, o ente lógico. Os *praedicabilia* de Porfírio são *entes lógicos*. E como são tomados como partes de um todo, esse todo é necessariamente lógico.

Como a divisão possui regras, estas devem ser consideradas para que se possa devidamente classificá-la.

Estas regras são as seguintes:

1) *A divisão deve ser adequada*. É mister que todas as partes (membros), tomadas simultaneamente, constituam adequadamente o todo. Uma divisão do *ser vivo*, constituída de *homens* e *plantas* seria inadequada, por faltarem os animais, os vírus, etc.

2) Nenhum membro da divisão pode exceder ao todo nem adequar-se totalmente a ele, pois o todo deve sempre ser maior que qualquer uma das suas partes.

3) Nenhum membro da divisão deve conter [algum] outro. Assim, uma divisão do corpo humano em cabeça, tronco, pernas, pés e dedos, dedos já [estão contidos] em pé e pé em pernas.

4) Deve apoiar-se num fundamento (numa razão, *logos*). Assim, a divisão do homem em brancos, negros e amarelos funda-se na *cor*; a mesma divisão de brancos, negros e engenheiros seria *disparatada* (de *dis* = para cá e para lá, *par*, desparelhada).

5) Não deve ser longa demais, contendo, por exemplo, subdivisões, ou entes subordinados uns aos outros.

Em face dessas regras, a pergunta, que exige resposta, é:

A DIVISÃO DE PORFÍRIO É BOA E ADEQUADA?

A resposta implica o exame de muitos aspectos que foram tema de longas especulações pelos escolásticos e não-escolásticos. Se tentássemos compendiar aqui a matéria, prolongaríamos desnecessariamente o tema. Basta-nos, para a melhor inteligência do assunto, compendiarmos as razões principais, as melhor fundadas, que foram propostas através dos tempos.

Essa divisão funda-se na razão da universalidade, porque se trata da divisão dos conceitos universais. Em suma, em face de qualquer conceito, este se refere a um gênero, ou a uma espécie, ou a uma diferença, ou a um próprio, ou a um acidente. Exclui-se, contudo, o conceito individual (o indivíduo), por não ser um conceito universal, portanto não faz ele parte dos conceitos universais.

Esta divisão tem, portanto, uma razão, um *logos analogante*, na expressão pitagórico-socrático-platônica.

Na verdade, todos os membros da *dividentia* são predicáveis de muitos e não de um só, pois muitos são os gêneros, as espécies, etc. O que se predica de um só é o conceito individual.

Ademais, essas predicações são formais e não idênticas, porque ao dizermos que X é gênero e Y é gênero, não os identificamos senão formalmente, enquanto gênero: ou seja, em dada *precisão*. Essas predicações são, pois, *artificiais*, no bom sentido do termo lógico, como se verá ao comentarmos a obra aristotélica, já que o conceito *artificial* é o que é construído apenas pela mente, enquanto o *experimental* parte da intuição sensível.

Tal não quer dizer que tais predicáveis não tenham *nenhum* fundamento nas coisas reais, o que se discutirá em outro lugar, já que Porfírio excluiu de sua obra a preocupação em torno da espécie de realidade das suas famosas *quinque voces*.

A predicação é, contudo, *unívoca*, e não *análoga*, pois predica-se analogamente o que se predica de muitos não simplesmente, mas de um e de outro modo, parcialmente um e

parcialmente diverso, como se vê nos comentários às *Categorias de Aristóteles*. A predicação unívoca pode convir a muitos, mas sempre pela mesma razão (*logos*). Ver-se-á naqueles comentários que a predicação análoga não convém nem aos *praedicabilia* nem aos *predicamenta* (categorias).

A predicação das *quinque voces* (as cinco vozes, as acima citadas) refere-se ao formal, à razão formal da universalidade ou predicabilidade, não propriamente à natureza da coisa, o que não se deve jamais esquecer e que, contudo, muitos esquecem.

A natureza de uma coisa não é facilmente determinada, nem sempre é certa, razão pela qual esta classificação não se adequa à natureza, mas à razão formal. (A natureza é o que constitui o princípio de ser e de operar de uma coisa, a sua emergência como composto hilético e eidético, material e formal).

Que essa divisão é exata e adequada, demonstra-se ainda por muitas razões, que passamos a compendiar. Há conexão e identidade de um extremo com outro.

A identidade ou conexão dos extremos ou é *essencial* ou *acidental*, *intrínseca* ou *extrínseca*, *necessária* ou *contingente*.

Se é *essencial*, refere-se apenas à essência, a que cabe na definição, como se verá nos comentários ao "*Órganon*" de Aristóteles (384–322 a.C.), nos volumes posteriores[12]. Ela deve dividir a essência toda e íntegra, ou apenas parcialmente. Como veremos mais adiante, a divisão *íntegra* é a definição específica; se *parcial*, é a definição genérica, que é incompleta quanto à quididade da coisa (a *quidditas* é a razão da essência da coisa, e que transparece, logicamente, na definição); se se refere a uma parte essencial atual, refere-se à *diferença*, como veremos, se não convém essencialmente, mas apenas acidentalmente, ao que não é constituinte da essência, mas que provém dos próprios princípios, e tem necessária conexão com estes, temos o próprio; quando convém apenas ao que é extrínseco à essência, e refere-se apenas ao que acontece contingentemente ao indivíduo, temos o acidente.

Damos a seguir uma súmula de razões em favor dessa divisão.

RAZÕES EM FAVOR DA DIVISÃO

Pode-se perguntar se estes universais são apenas cinco. Justificam os escolásticos o número com as seguintes razões:

---

[12] Dos seis livros que compõem o *Órganon* de Aristóteles, Mário Ferreira dos Santos apenas publicou "*Das Categorias*". Há também, uma tradução (apenas datilografada) do livro "*Da Interpretação*", como citado no apêndice do livro "A *Sabedoria das Leis Eternas – Introdução, edição de texto e notas: Olavo de Carvalho". É Realizações, 2001.* (pág. 139) (N. E.)

Decorre da proporção de um composto substancial de que são eles propriamente predicados, pois o que verdadeiramente se predica de outro deve dizer *totum*, já que é impossível predicar a parte do todo. Contudo, um todo pode ser denominado pelo todo, e, também, por uma parte e, deste modo, o predicado pode denominar o todo, ou por uma parte, ou por outra qualquer, ou por uma parte simultaneamente com o todo.

Uma coisa, consequentemente, pode receber cinco predicados, se ela é algo material. Quando se denomina o composto pelo que tem ele de material, diz-se *gênero*; quando [se] denomina pelo princípio formal, diz-se *diferença*; quando se considera o *haver* do gênero para com a diferença, unindo matéria e forma, diz-se *espécie*; se se refere aos acidentes, causados pelos princípios da espécie ou do gênero, diz-se *próprio*, e se pelos acidentes causados pelos princípios de um indivíduo, diz-se *acidente*.

Demonstramos de outro modo:

Pode-se dizer que, ao predicar-se alguma coisa de outra, predica-se *total ou parcialmente*. O que se predica *totalmente*, faz-se *necessariamente* quando é da quididade da coisa, ou *contingentemente*, quando se predica em relação ao todo, não [se referindo] à sua essência. No primeiro caso, predica-se a *espécie*, que é *essencial*, *necessária* e *totalmente*, e predica-se a *diferença*, que é constituinte da espécie. No segundo caso, predica-se a *propriedade*, que é um acidente necessário da espécie da coisa à qual se refere, porém, atualmente necessária do sujeito que a represente. Quando se predica *parcialmente*, pode-se predicar ainda *essencialmente* ou *não-essencialmente*. No primeiro caso, temos o *gênero*, quer *remoto*, quer *próximo*, que se refere *à essência* de uma coisa tomada *incompletamente*, (porque quando se diz que homem é animal, diz-se algo da essência, mas incompletamente).

No segundo, temos o acidente, que somente, como tal, pode ser predicado, tanto da espécie como do sujeito que a represente.

Como estas cinco possibilidades são as únicas gerais que se [podem] estabelecer quanto à predicação de qualquer coisa, a divisão porfiriana dos cinco predicados está suficientemente explicada e justificada.

A clareza e a profundidade com que os antigos lógicos escolásticos examinavam os cinco *praedicabilia*, manifestam-se na exposição sucinta que fazemos abaixo, na qual se expressa a nitidez de um pensamento seguro e bem ordenado, tão desconhecido dos modernos lógicos, que julgam haver, nesta matéria, dificuldades invencíveis, razão pela qual preferem abandonar a ordenação clássica, pela equívoca de *classe*, que não pode, de modo algum, conter a segurança que oferecia a anterior.

O que a outro é ligado (o que de outro se predica) [convém-lhe] de modo *necessário* ou *não-necessário*; ou seja: *contingentemente* ou *acidentalmente*: de onde *acidente* (*praedicatio in quale contingens* = predicação *in quale*, contingentemente).

Predica-se *in quale*, quando se predica o que não é da essência de uma coisa, apenas aquilo que lhe pode acontecer, não por necessidade essencial, mas o que lhe é *acidental*, como

o predicar branco para Sócrates, ou alto para Golias, etc. Predicar *in quid* é predicar a essência. Assim "Sócrates é um animal racional" é predicar *in quid*, atribuir a quididade.

O que convém de modo necessário a alguma coisa lhe é atribuído *constitutivamente*: ou seja, sem o qual não seria nem valeria a cogitação que dela se fizesse, ou, então, *não-constitutivamente*; ou seja, enquanto emergente *ex constitutivis*, emergindo da sua constituição, da sua estrutura, como algo que é da sua *propriedade*, que lhe *é próprio* (temos, então, a *praedicatio in quale* necessária, uma predicação necessária *in quale*).

Ora, o que se aplica constitutivamente a alguma coisa, constitui essa coisa ou *parcialmente* ou *totalmente*; isto é, *especificamente*, porque a especifica, de onde *espécie* (*praedicatio in quid complete* = predicação *in quid*, completamente realizada). Quando se predica algo parcialmente, mas que lhe é constitutivo, porém de modo indeterminado, predica-se, então, genericamente ou materialmente, de onde *gênero* (*praedicatio in quid incomplete* = predicação *in quid*, incompletamente realizada). Mas se for determinadamente, e [de modo que se distinga] de outros, *caracteristicamente* ou *discretivamente*, temos, então, a *diferença específica* (*praedicatio in quale quid* = predicação *in quale* (acidental), mas de algo *in quid*, afirmando a quididade, essência).

Podemos, agora, seguindo a linha clássica, definir os cinco *praedicabilia*:

1) *Espécie*, o que de modo necessário convém a alguma coisa, constituindo-a totalmente. Assim, quando se predica de Pedro e Paulo que são *homens*, predica-se o mesmo *in quid*, distinguindo-os apenas numericamente, enquanto especificamente considerados, sem atender ao que acidentalmente os distingue, ou o que os distingue fora da espécie.

2) *Gênero* é o que convém a algo de modo necessário *in quid* que, parcial e indeterminadamente, o constitui. Assim, animal, quando predicado do homem e do cavalo.

3) *Diferença específica* o que de modo necessário (*in quid*) convém a algo, e que, parcial e determinadamente, o constitui. Assim, a *racionalidade* convém aos homens, constitui-os e os distingue de outros entes.

4) *Próprio* é o que de modo necessário (*in quale in quid*) convém a alguma coisa, não a constituindo. Assim a *admirabilidade* convém ao homem de modo necessário, [porque] deflui da própria essência totalmente constituída.

5) *Acidente* é o que contingentemente convém a alguma coisa.

RESPONDE-SE A ALGUMAS OBJEÇÕES

Dizem alguns que a espécie não predica totalmente a quididade de uma coisa, mas apenas parte, pois aquela é parte do indivíduo e não todo o indivíduo, já que não se diz tudo de Paulo ao dizer que é ele *animal racional*, como é a definição específica [dele]; igualmente se dá com o gênero, que também é parte do indivíduo.

Mas a espécie implica, na definição, todo o gênero e a diferença, e expressa toda a essência da coisa, como vimos. A quididade é a essência do indivíduo, e refere-se a este, não como parte deste, porque a essência é tomada universalmente e não se refere à singularidade do indivíduo; portanto, não é parte integrante deste, como é um braço ou uma perna, mas a *totalidade específica* que ele tem.

Alegam outros que há predicações que se fazem de muitos e que não se incluem na classificação de Porfírio, como o *indivíduo vago*: homem, pessoa, etc. Tais predicados dizemos de Pedro e igualmente de Paulo, e não são eles nem gênero, nem espécie. Tal argumento não procede, porque tais termos não se predicam apenas na ordem dos *praedicabilia*, mas em várias. Assim, *homem*, predicado de Pedro ou de Paulo, predica-se *in quid*, quando se refere à classe à qual eles pertencem, e predica-se *in quale* (qualitativamente), quando nos referimos ao seu modo de individuação, que já pertence aos acidentes. Tal predicação, pois, não se reduz a um só predicável, mas a muitos.

Aqueles que alegam que a morte e a existência não se classificam em tais predicáveis, porque não se predicam essencialmente, por não pertencerem à quididade da coisa, nem serem propriedades, porque não dimanam de princípios intrínsecos, nem acidentes, porque estes, enquanto tais, nem ao se aproximarem, nem ao se afastarem provocam a corrupção do sujeito, como é próprio dos acidentes, esquecem-se que a morte é realmente um acidente que não se dá sem aproximação da corrupção física do sujeito, da sua existência.

Outros dizem que não há necessidade de cinco predicáveis, por uma razão muito simples: o que predicamos de uma coisa ou se predica essencialmente ou se predica acidentalmente, portanto, não há lugar para a divisão proposta.

A divisão é de certo modo justa; mas quando predicamos essencialmente, predicamos ou completamente (espécie) ou incompletamente (gênero), e à proporção que os gêneros são mais remotos, a incompletude é maior. O mesmo se dá com a diferença, que pode ser de uma espécie superior, gênero de uma subalterna, como a diferença específica de animal, constituinte da espécie, que é gênero de homem, como é fácil ver-se. Portanto, a predicação essencial pode ser completa e incompleta, com a espécie e gênero, e estes incluem suas diferenças específicas, enquanto são espécies (que não o é o gênero supremo, como veremos mais adiante). Também quando predicamos algo acidentalmente, predicamo-lo como acidente da espécie ou do gênero, ou apenas do indivíduo.

Ademais, o exame que expusemos acima, extraído de nosso "*Métodos Lógicos e Dialéticos*"[13], justifica suficientemente a divisão de Porfírio, e demonstra a sua validez.

Outros alegam que tais predicáveis, na verdade, são apenas gêneros, porque se predicam de muitas espécies de gêneros, de espécies, espécies de propriedades, espécies de acidentes. Portanto, os predicáveis, na verdade, são gêneros apenas, e a divisão de Porfírio é apenas subordinada e não primacial. Estas razões são improcedentes, porque há categórica distinção entre o gênero supremo e a espécie especialíssima, como veremos. Ademais, a universalidade não é a nota única da essencialidade do gênero, nem os predicáveis são apenas genéricos porque têm essa nota de universalidade, pois já vimos que são universais. As distinções já apontadas são suficientes para justificar a diferença de predicação, já que se deve dar nomes distintos ao que é distinto em natureza. Caracteriza a universalidade o ser *um em muitos*, e cada uma dessas divisões [é] um em muitos, pois é um que se predica de muitos. Outrossim, é o que se vê da própria função do predicado e a do sujeito, porque se o que se predica é um de muitos ou em muitos, o sujeito procede ou se comporta como um em muitos, mas como um que recebe uma predicação. Os predicáveis não se distinguem entre si apenas em número, mas segundo a intencionalidade que se lhes empresta. A *propriedade* e o *acidente* predicam-se *secundum quid*; ou seja, relativamente *ex parte rei*, por parte da coisa, tomada na sua individualidade, e não se univoca com a coisa, pois a sua ausência não negaria a coisa.

---

[13] *Métodos Lógicos e Dialéticos, Mário Ferreira dos Santos* - 3 volumes. Enciclopédia das Ciências Filosóficas e Sociais. Editora Logos. (N. E.)

SÚMULA DO CAPÍTULO 1 (DO GÊNERO)

Neste capítulo, propõe Porfírio três acepções do termo "Gênero" (em grego *Genós*).

1) É a multidão de seres humanos provenientes de um progenitor, ou descendentes de uma pátria comum. Assim os "heráclidas", que provêm de Hércules, os romanos, de Rômulo.

2) O que provêm de um parente ou da pátria, como Píndaro, do gênero Tebanos; Platão do gênero ateniense, etc. Gênero é, então, o princípio da geração de quem quer que seja.

3) É o predicável, acepção que lhe dão os filósofos.

Como predicável, "Gênero" é descrito por Porfírio: o que é predicado essencialmente de muitas espécies diferentes, como animal, que é predicado da espécie humana e da espécie equina.

Finalmente, distingue gênero do indivíduo, porque este se predica de um só; enquanto gênero se diz de muitas espécies, e não de muitos indivíduos, pois este aspecto é que caracteriza a espécie. O próprio é o que se diz da espécie e também dos indivíduos, como "capaz de admirar-se", que se diz de cada homem, Pedro, Paulo, etc. Distingue-se da diferença e do acidente porque estes se predicam *in quale* e não *in quid*, muito embora a diferença se predique *in quale in quid*, pois refere-se a um *quale* do *quid*, como veremos mais adiante.

CAPÍTULO 1 (DO GÊNERO)

Tudo leva a indicar que nem o gênero nem a espécie são termos simples[14]. O gênero, com efeito, diz-se, desde logo, de uma coleção de indivíduos que se comportam de certa maneira em relação a um único ser e *<20>* em relação entre si. É em virtude dessa significação que se fala da raça dos Heráclidas, pelo fato de sua maneira de comportar-se[15] e de ter uma origem única, a saber, Hércules, e usa-se também de todos aqueles que têm entre si um certo parentesco, a partir do antepassado comum, e o nome que se lhes dá separa-os radicalmente de todas as outras raças.

---

[14] Simples, *aplôs legesthai*, em que o advérbio *aplôs* equivale ao conceito latino de *simp1ex*.

[15] *Skesis*, em grego: relação, modo de comportar-se em face de outro.

Gênero é tomado, ainda, em outro sentido: **<2>** é o ponto de partida[16] da geração de cada coisa, quer se trate do próprio gerador, quer do lugar em que uma coisa foi engendrada. Assim, dizemos que Orestes surgiu da raça de Tântalo, e [Hilo], da de Hércules; dizemos, ainda, que Píndaro é da raça dos Tebanos, e Platão, da dos Atenienses, pois a pátria é também uma espécie de princípio da geração de cada coisa, do mesmo modo que o é o pai[17].

<5> Este, parece, é o sentido mais corrente: são chamados Heráclidas os descendentes da raça de Hércules, e Cecrópidas, os descendentes de [Cécrope], assim que seus aparentados.

Chamou-se, de início, *gênero*, o ponto de partida da geração de cada coisa, depois, mais tarde, a multidão dos que provêm de um só princípio, Hércules, por exemplo[18]; ao delimitá-lo e ao separá-lo dos outros, dizemos que esse grupo é integralmente da raça dos Heráclidas.

<10> Há, ainda, um outro sentido de gênero, é o sob o qual está ordenada a espécie, e esse nome certamente lhe foi dado por sua semelhança com os casos precedentes: o *gênero*, nesse sentido, com efeito, é uma sorte de princípio para todas as espécies que lhe estão subordinadas, e parece conter também toda a multidão classificada sob ele[19].

O gênero, é, pois, tomado em três sentidos, *<15>* e é o terceiro o do qual tratam os filósofos: foi o que eles descreveram quando definiram o *gênero* ao dizer que ele é o *atributo essencial (in quid)*[20] *aplicável a uma pluralidade de coisas, que diferem entre si especificamente* (no seu *quid*), como *animal*, por exemplo.

Com efeito, entre os atributos, uns se dizem apenas de um só ser, como o são os indivíduos[21], por exemplo, Sócrates, este homem aqui, esta coisa aqui; os outros dizem-se de diversos seres, e é o caso dos gêneros, das espécies, das diferenças, dos próprios e dos acidentes, que têm caracteres comuns e não particulares a um indivíduo.

<20> O *gênero*, é, por exemplo, *animal;* a espécie, *homem*; a diferença, *racional*; o próprio, *faculdade de rir*; acidente, *branco*, *negro*, o "sentar-se". Assim, pois, os gêneros diferem, de um lado, dos atributos aplicáveis a um único indivíduo, *em serem atribuídos a uma*

---

16 *Arkhê* é o princípio, ponto de partida. É distinto de *stoikheion*, que é elemento, causa imanente. A causa é um princípio, tomado genericamente, não, porém, todo princípio é causa. O ponto é princípio da linha, não, porém, sua causa.

17 Diz-se mais a mãe pátria.

18 Hércules, como origem, é *genos*, *genus*, em latim, e *genos* é o conjunto de todos os seus descendentes.

19 Hércules é o princípio dos Heráclidas.

20 *Kathegorein*, significa afirmar, atribuir, mas aqui a *atribuição* é essencial, *en tô ti esti* de Aristóteles, *cujo to ti* equivale *ao qui est* latino, a essência, a quididade, que equivale muitas vezes à primeira categoria, a substância, *ousia*, como veremos no "*Das Categorias*", de Aristóteles.

21 *Tá átoma,* os que não são divididos, ou não-divididos, impartíveis, insecáveis, equivale, aqui, a *indivíduos*, os que não contêm gêneros nem diferenças que lhes sejam inferiores, como veremos.

pluralidade; diferem, também, por outro lado, dos atributos aplicáveis a uma pluralidade, a saber*,* *<25>* as espécies, pelo fato das espécies, sendo totalmente atribuídas a diversos indivíduos, não o serem, contudo, senão a indivíduos, que não diferem entre si especificamente, mas apenas numericamente.

É assim que *homem*, que é uma espécie, é atribuído a Sócrates e a Platão, os quais diferem um do outro, não em espécie, mas em número, enquanto animal, que é um gênero, é atribuído ao homem, ao boi e ao cavalo, os **<3>** quais diferem entre si pela espécie, e não apenas pelo número.

O gênero difere do próprio, por sua vez, por ser este atribuído a uma única espécie, da qual é próprio e aos indivíduos classificados sob essa espécie; por exemplo, a faculdade de rir é próprio só do homem e dos homens particulares; o gênero, ao contrário, não é atribuído a uma única espécie, mas a uma *<5>* multiplicidade de termos que diferem em espécie.

O *gênero* difere, por fim, da diferença, assim como dos acidentes comuns, embora as diferenças e os acidentes comuns sejam atribuídos a termos múltiplos, e que diferem especificamente, por não serem, contudo, atribuídos essencialmente.

Com efeito, se perguntamos a qual termo diferença e acidente são atribuídos, dizemos que eles são atribuídos não essencialmente, *<10>* mas, sim, qualitativamente; se se pergunta, por exemplo, *qual* (*qualis*) é o homem, dizemos que ele é racional, *qual* é o corvo, dizemos que é negro; no primeiro caso, *racional* é uma diferença, e, no segundo, o negro é um acidente. Mas quando se pergunta o *que é* (*quid*) o homem, respondemos que é um animal, e animal como dissemos, é gênero do homem.

Conclusão: ser afirmado de uma *<15>* pluralidade de termos é o que distingue o gênero dos predicados individuais atribuídos a um único indivíduo; ser afirmado de termos especificamente diferentes é o que o distingue dos termos atribuídos como espécies ou como próprios; enfim, ser atribuído essencialmente é o que o separa das diferenças e dos acidentes comuns, que são atribuídos aos sujeitos, dos quais são respectivamente atributos, não em essência, mas em qualidade, ou numa relação qualquer. A noção de gênero, tal como *<20>* acabamos de descrever, não peca, contudo, nem por excesso, nem por defeito, de ciência[22].

---

[22] Condições exigidas pelas regras da definição, como analisamos nos comentários, pois a boa e adequada definição deve conter todo o definido e nada mais que o definido.

<u>COMENTÁRIOS</u>

SÍNTESE DA IDEIA DE GÊNERO

A definição do *gênero* é uma definição descritiva e não essencial.

Sua essência consiste na razão de universalidade referente às *espécies*, que ele contém, que a ele estão subordinadas, distintas *in quid* (segundo a quididade de cada uma).

É um *todo potencial*, mas *indeterminadamente*, e *parte* potencial, porque se contrai pela *diferença* na parte quididativa da *espécie*.

Proporcionalmente, o gênero refere-se à matéria de uma coisa, como a *diferença* refere-se à forma. Se o gênero constitui um todo, qualquer todo não constitui um *gênero*. A *diferença* é que dá a determinabilidade ao *gênero*, que, enquanto tal, é indeterminado, e predica-se *in quid,* incompletamente, de uma coisa.

Nas especulações filosóficas sobre o sentido lógico do *gênero*, conclui-se, quando se filosofa com sanidade, que o *gênero* contém as *diferenças* potencialmente, não atualmente. A *espécie* é, *in concreto*, o composto de *matéria* e *forma*, por isso diz-se que o *gênero* refere-se à *matéria*, e a *diferença* à *espécie*. Assim, animal, no homem, é *matéria,* e a animalidade, o *gênero*. Racional é a *diferença* de que *racionalidade* é a *forma*. *Homem*, é, pois, a espécie, porque reúne ambas. Assim, homem pode ser olhado *in concreto* e *in abstracto*. O *gênero* contém, potencialmente, as diferenças, não atualmente. Assim, na Lógica, animal contém potencialmente a racionalidade. O *gênero* as contém, indeterminadamente, enquanto a *espécie* as contém determinadamente. A *espécie* está contida, implicitamente, no gênero, como parte. A *espécie* é um todo determinado de um todo indeterminado, e não significado, mas implicitamente contido naquele. Deste modo, a *espécie* perfecciona o *gênero*, porque atualiza uma de suas possibilidades, pois a racionalidade está implicitamente contida *in potentiam* no *gênero animal*. Como as diferenças podem ser múltiplas e heterogêneas, e são típicas das *espécies*, o *gênero* não se pode predicar delas. Assim, não se pode predicar animal de racional, dizendo-se: o que é racional é animal, porque racional não está contido, atualmente, em animal. Também a *diferença* não se pode predicar do gênero. Deste modo, não se pode dizer: é animal, logo é racional, porque não se pode ainda dizer que animal é racional. E a razão é porque o que é predicado *per se* de alguma coisa deve estar contido atualmente em sua essência, já que a essência de uma coisa exige o que é atual. Se o *gênero* se predicasse *per se* das diferenças, as *espécies* seriam todas idênticas, pois o que as distingue é a diferença. Mas o *gênero* predica-se *per se* da *espécie*, mas esta contém a diferença, e o gênero é predicado incompletamente daquela. Pode-se, contudo, predicar, sim, *per accidens*: algum racional é animal, o que é válido.

Que se pode tomar a matéria de uma coisa como *gênero*, e a *diferença* como forma, justifica-se pelas seguintes razões: se há coisas que não são compostas de matéria e forma, mas apenas de potência e ato, estas podem ser consideradas como gênero e espécie, porque a potência refere-se à *genereidade*, e o ato à *formalidade*. Nem tudo quanto é assim tem matéria e forma, ou matéria informada. Mas tudo quanto tem matéria e forma tem *genereidade* e *formalidade*. Tudo quanto é composto tem uma determinabilidade, uma natureza determinada *per se*, à qual podemos, intencionalmente, chamar gênero e diferença. Toda coisa, que tem uma quididade, tem-na *per se,* e pode ser classificada no predicamento aristotélico de substância.

A *diferença* na espécie não advém como uma parte da parte, mas um todo determinado e assinalado a um todo indeterminado, e não assinalado. Assim, logicamente, podem ser tomados como *gênero* e *diferença*.

Contudo, *gênero* e *diferença* não são considerados como uma unidade *per accidens*, mas [como] uma unidade *per se.* Não há o gênero sem a espécie. Não há animal que não seja homem, cavalo, boi, etc. Animal é sempre, especificamente, este ou aquele. A diferença não é algo que advém *per accidens* ao *gênero*, mas *per se*.

A matéria com a forma *(informada)* constitui *unum per se*. Deste modo, vê-se que o gênero tem a razão da matéria, e a diferença a razão da forma. Como entes de razão, gênero e diferença não se distinguem real-realmente, mas apenas por distinção de razão. A matéria e a forma são partes reais-reais (*in concreto*), mas gênero e diferença são partes de razão.

A diferença não é um acidente que ocorre ao gênero, como o acidente que ocorre ao indivíduo. Este último não forma *unum per se* com o *subjecto*, no qual inhere, mas a diferença forma *unum per se*; por isso nós podemos distingui-los apenas pela razão, já que são entes de razão, como o são todos os entes lógicos.

O nome, que damos às coisas, é um sinal intelectual do conceito. Tem ele, como função, referir-se universalmente à intencionalidade. O que o nome significa é a concepção intelectual, é algo que está na mente, que pode representar, adequadamente ou não, o que está fundamentalmente na coisa, já que nossos conceitos são proporcionados à nossa mente, e dada a imperfeição [dela], não se identificam com o que é na coisa, mas apenas intencionalmente. Assim, quando conceituamos homem como animal racional, notamos que nele há algo indeterminadamente em comum com os animais, e determinadamente o que tem de diferente e próprio, a racionalidade. Nem tudo quanto está no homem é representado determinadamente por animal, mas indeterminadamente; enquanto, pela racionalidade, é representado determinadamente. São estas razões que demonstram que a distinção que há entre *gênero* e *diferença* é apenas de razão.

O animal, que está no homem, não é o mesmo que está no cavalo, no leão, se os tomarmos *in concreto*.

Como o gênero predica-se *in quid* incompletamente de um ser, não lhe corresponde, como tal, nenhum indivíduo subsistente, porque estes representam a espécie especialíssima, como cão, casa, árvore, homem.

Os gêneros são divididos pelas diferenças opostas, que vão constituir as suas espécies.

COMENTÁRIOS AO CAPÍTULO 1

Define Porfírio como gênero "o atributo principal aplicável a uma pluralidade de coisas, que diferem entre si especificamente", no seu *quid*, no que constitui o seu *quid* (a sua espécie).

O primeiro problema que surge aqui é saber se essa definição é boa.

Desdobremos os pontos principais daquela.

1) Atributo predicável de muitos, portanto sua *universalidade* é manifesta;

2) De muitos, mas especificamente distintos, o que torna o conceito atribuído um conceito *genérico*, pois o gênero contém as suas espécies, dada a sua genereidade (*genereitas*);

3) Predicado *in quid*, *en tô ti esti*, que é a sua *ratio praedicandi*. É, pois, um atributo essencial, e este é predicado de todos *in quid*, de todos os indivíduos que entram na extensão do conceito.

Torna-se, agora, de máxima importância examinar os termos "de muitos especificamente diferentes", e o significado de *essencial* (*in quid*) (*en tô ti esti*).

O que é genérico implica subordinados que tenham entre si algo em comum e algo distinto. Mas o que têm em comum não pode ser algo meramente acidental, contingente, que pode ter ou não, sem deixar de ser o que é, mas, sim, algo sem o qual o ente deixa de ser o que é para ser outro, algo que o altera fundamentalmente.

Ao que constitui essa estrutura eidética do ser chama-se essência formal na linguagem aristotélica, e não é algo meramente acidental, como se verá ao examinar o acidente, mas algo que é intrínseco e atual, e imprescindível da coisa, sob pena de deixar ela de ser o que é para ser outra coisa. Mas tais coisas, que se dizem estar incluídas no gênero, que participam da mesma essencialidade, possuem, contudo, também em sua essência, algo que as distingue entre si.

De modo que aquele aspecto, que é geral, *generalis*, constitui o gênero, e o que é deste e daquele em sua heterogeneidade é constituinte de sua especificidade. Assim, o gênero possui os seus inferiores, as espécies a ele subordinadas. Deste modo, o indivíduo *abstracta-se* no gênero e *contracta-se* na espécie. Consequentemente, a espécie é mais rica de notas que o

gênero, que, por ser geral, não inclui o que é específico senão potencialmente e não atualmente como já o acentuava Santo Alberto Magno (1200–1280) [em seu] "*De Praedicabilibus*", tract. 3. c. 4. Ora, jamais se deve esquecer que, para Aristóteles, como para os escolásticos, tanto gênero como espécie são entes de razão, e não entidades *sistentes* de *per se* e *in se*, separadas ou não das coisas.

Predicar *in quid* significa predicar essencialmente, e distingue-se da predicação *in quale*, que é a predicação acidental, do que é acidental. Assim, a predicação *in quid* é uma predicação substantiva, enquanto a predicação *in quale* é uma predicação adjetiva, como nos mostra Tomás de Aquino (1224–1274) em seu "*Summa totius Logicae Aristotelis*"[23]. A diferença, como *racional* no homem, é algo qualitativo, é um *qualis* portanto, e predicá-lo do homem é predicá-lo *in quale*, mas essa qualidade é algo que decorre da essência; portanto, é um *in quale in quid*. E por que tal se dá? A razão é simples. A diferença está em relação ao gênero numa relação de posterior a anterior. Há prioridade do gênero e posterioridade da diferença. A diferença não constitui o que é primariamente fundamental da essência, mas algo que advém ao gênero, como algo que, potencialmente, ele contém, cuja atualidade vai constituir a espécie. A diferença, desse modo, contrai o gênero, e a espécie é o gênero contraído pelo modo qualitativo da diferença, que é um adjacente. É o que expressa Aristóteles [na obra] "*Tópicos*", *Livro VII*, *cap. 3* [153b1-15], pois, no modo de predicação, o gênero predica-se *in quid* e a diferença *in quale*.

A diferença, predicando-se no gênero, não só o contrai na espécie, como o completa, porque o gênero, tomado apenas em sua *genereidade* predica-se incompletamente de alguma coisa. Por ter o gênero, em função do seu gênero próximo (que o subordina), a função de espécie em relação àquele, há, finalmente, como veremos em breve, uma espécie que não tem mais espécies subordinadas, uma espécie que é apenas espécie, que é especialissimamente espécie, e que se chama *espécie especialíssima*, como o são aquelas que se predicam dos entes concretos, como casa, árvore, mar, etc.

Deste modo, nota-se que, acrescentando-se a predicação da diferença, o gênero se contrai, ou melhor, é tomado contraidamente na espécie, que completa em ato o que naquele estava apenas potencialmente, tornando-se, assim, um modo substantivo e *in quid* de predicar. Assim, "predicar-se *in quid* (essencialmente) de muitos diferentes especificamente", vê-se que tal é contraível pela diferença, contida potencialmente, que, deste modo, mais o especifica, o que mostra ser boa a definição de Porfírio.

Poderia haver uma dúvida: é a definição de Porfírio essencial ou descritiva? Ora, como já vimos, a diferença entre esses dois tipos de definição está em a primeira apontar apenas os aspectos essenciais, e a segunda poder apresentar algumas notas essenciais, mas, sobretudo, consistir em relatar os aspectos acidentais, fazendo, propriamente, uma descrição do *defini-*

---

[23] *Summa totius Logicae Aristotelis*, (Pseudo) Tomás de Aquino, autoria desconhecida, veja em: http://www.corpusthomisticum.org/xpl.html (N. E.)

ens, e como se verá [na] análise da obra aristotélica, diz-se que se *definem as espécies e descrevem-se os indivíduos*, pelo menos no que tange à sua individualidade e à sua singularidade, enquanto tomadas como tais.

É fácil, pois, notar-se que a razão de universalidade refere-se ao específico, enquanto a razão de singularidade, ou os aspectos singulares referem-se ao indivíduo. A definição de Porfírio é do primeiro caso, e, portanto, não pode ser considerada uma definição descritiva, e não o pode, sobretudo, porque define *in quid* e não apenas *in quale*.

Alegam alguns que a diferença, sendo predicada da essência, pois constitui a essência da espécie, e sendo ela *in quale*, predica-se também *in quale* da essência do gênero, pois há espécies que têm outras subordinadas, para as quais são seus gêneros.

Tomás de Aquino, em [seu] "*Comentário à Metafísica de Aristóteles*", *Livro VII*, *lectio 1*, observa que a diferença é concebida como modo determinante e atuante; o gênero, como determinável e contraível. Portanto, o que se predica *in quale* (que é a predicação da diferença), predica-se *in quid* também, *in quale in quid*; é uma determinação atual, portanto qualitativa do *quid*, e é o que Aristóteles chama de substância segunda (*ousia déutera*), pois a substância primeira, logicamente considerada, é o gênero (*ousia prote*). Por isso se diz que a matéria e a forma estão na coisa na proporção de gênero e espécie. A matéria, nos seres corpóreos, nos aponta o aspecto genérico, e a forma, o seu aspecto específico, para permanecermos dentro da esquemática aristotélica: assim, em vaso-de-barro, de barro é o aspecto genérico, as coisas de barro, e vaso, a forma, a matéria barro informada como vaso. Barro, por sua vez, pode ser dividido em sua espécie e em seu gênero, etc.

Assim, o gênero diz-se *in quid* e a diferença diz-se *in quale*, como o afirma claramente Caietanus[24], nos comentários às *Categorias* de Aristóteles, cap. 5.

Deste modo, o gênero, comparado à espécie, é um *quid* mais formal, porque é menos contracto, como expressa Tomás de Aquino [na] "*Summa Theologica*" I-II, q. 18, a. 7, sol. 3.

Como última prova, tomemos estas palavras de João de São Tomás (1589–1644) Log. II P. Q. VII, art. 1[25], quando oferece esta predicação: "Branco é colorado", o colorado é tomado substantivamente com respeito a branco, e é adjetivo com respeito a corpo ou sujeito da cor. De onde, com respeito ao sujeito, é uma predicação denominativa e adjetiva; com respeito, contudo, a branco, que é seu inferior, é, pois, predicação quididativa em razão da forma importada.

Quanto às expressões "que se predica de muitos especificamente diferentes", não se deve esquecer que um gênero superior contém suas espécies inferiores, que, por sua vez, são

---

[24] Tommaso de Vio (1469–1543). (N. E.)

[25] Citação do título da obra incompleta. Deixamos o texto no original. (N. E.)

gêneros das espécies que lhes estão subordinadas, até alcançarmos um gênero que não é mais subordinado a nenhum outro, que é um gênero supremo, o qual Aristóteles chama de *predicamento* ou *categoria*, como há, ainda, uma espécie última, que não subordina nenhuma outra, que é a *espécie especialíssima*, que é a das coisas concretas, aquela que só contém os indivíduos. Portanto, o gênero não se predica completamente dos indivíduos, mas incompletamente, e também das espécies. Assim, animal, como gênero, predica-se de homem e de cão, que são especificamente diferentes, mas predica-se de Pedro, Paulo e do cavalo Corisco, mas genericamente, não especificamente.

Deste modo, sem dúvida, a definição de Porfírio é boa e adequada, porque é suficiente, breve, clara, recíproca, pois permite a conversão simples (o que se predica essencialmente (*in quid*) de muitos especificamente diferentes é o gênero) e não contém expressões negativas.

PROBLEMÁTICA EM TORNO DO GÊNERO

Um outro problema que surge é o seguinte: não há meio termo entre substância e acidente, como se verá em Aristóteles, no [livro] "*Das Categorias*". Consequentemente, se a definição de gênero implica a presença da sua diferença, e esta é um acidente, como se pode admitir que da composição de uma substância com um acidente, possa surgir quididade *per se*, uma quididade *una per se,* que não é nem substância nem acidente? Não há aí nenhum meio termo possível. Uma quididade não poderia ser só substância nem só acidente. E como não há possibilidade de um meio termo, como se resolver o problema? Se surgisse da combinação nem seria *unum per se* substancialmente, nem *unum per accidens*.

Muitas foram as soluções propostas a esse problema, mas nem todas satisfazem. Se fôssemos relatá-las, prolongaríamos o exame da matéria, sem necessidade para a sua compreensão melhor.

Tais argumentos, porém, são improcedentes, porque a definição do gênero apenas apanha [o seu] contexto lógico, não o ôntico. Quando se define o gênero, a referência oferecida, dirige-se apenas ao quididativo, e não ao próprio *subjectum*, tomado em sua concreção. É apenas uma conotação que se faz; é o objeto tomado conotativamente; ou seja, tomado em suas notas essenciais genéricas, e refere-se apenas a isso. Quando dizemos que Paulo é um animal racional, tomamo-lo apenas conotativamente (em sentido lógico), e não quanto à sua realidade ôntica, à sua concreção. Estamos, então, numa segunda intenção, pois a primeira é a que se refere ao indivíduo em sua onticidade, Paulo, e segunda intenção porque nos referimos à sua logicidade. Assim já o entendiam João do São Tomás, no lugar anteriormente citado, Caietanus, no cap. *De Genere* e no cap. 4 "*De Ente et Essentia*", e também Tomás

de Aquino em seu "*Comentário à Metafísica de Aristóteles*", lect. 9 e em lect. 8 e em lect. 4, e ademais em lect. 7 e 1 encontramos, também, a mesma maneira de considerar[26].

O nome concreto significa o *subjectum in communi*, não em sua onticidade. Na verdade, é nossa mente que apanha essas diferenças, que se dão na coisa, [tomadas] como *unum per se*. Se separamos pela mente o acidente da coisa *unum per se*, não esqueçamos que o acidente é da coisa, e não a compõe, formando parte do seu *compositum*. Se assim fosse, o acidente seria uma substância, o que é absurdo. Ademais, o acidente não é um ser componente de uma coisa, mas algo que se dá na coisa. Os acidentes são *entia quibus*, entes de uma coisa, pertencentes à coisa, e não componentes estruturais dessa coisa.

Assim, quando predicamos *in concreto* "Pedro é branco", não predicamos de Pedro ser o branco, mas *ter* o branco. Dizemos que tal sujeito está afetado da qualidade branco, e não que o sujeito é o branco. É ele significado pelo branco, sem ser o branco. A brancura, aí predicada, não é tomada em abstrato, não é o mesmo que a brancura, tomada apenas quididativamente. Diz-se apenas que nele há algo que se pode classificar como brancura. Na verdade, Pedro não é constituído de homem e brancura, não é constituído de duas quididades, que o compusessem onticamente, mas apenas o que nele há é classificado, logicamente, em homem e brancura. Portanto, o *unum per se* que é Pedro não é uma conjunção de substância e acidente no sentido lógico, mas é Pedro concretamente. Em palavras mais modernas: a onticidade de Pedro não é constituída da logicidade de homem e de branco, não havendo, portanto, nenhuma validez no problema que inutilmente alguns escolásticos desejaram propor.

Outra série de problemas, em torno deste tema, surge quanto à caracterização do gênero como um todo em relação aos seus inferiores, às espécies, como partes.

E então quatro problemas se apresentam, que provocaram uma grande literatura sobre eles por parte dos escolásticos, cuja temática, problemática e solução, passaremos a compendiar da maneira mais sucinta possível.

Os problemas são: comporta-se uma natureza qualquer, tomada como gênero, como um todo em relação aos seus inferiores? Afirma-se como uma natureza total atual ou apenas parcial? É um todo potencial? Pode-se tomar o gênero da matéria, e a diferença da forma?

Num conceito universal, a relação entre o todo e as partes pode ser considerada: **a)** *segundo o modo de conceber* ou **b)** *segundo a coisa concebida e significada*[27].

---

[26] A citação tanto de Caietanus quanto de Tomás de Aquino, se apresenta um tanto quanto incompleta. Deixamos o texto no original. (N. E.)

[27] Estabeleciam os escolásticos uma distinção entre o *gênero lógico* e o *gênero físico*. O primeiro é o gênero enquanto predicável, e o segundo, o gênero enquanto é na coisa, ou, em outras palavras: o primeiro *enquanto A coisa concebida*, o segundo *enquanto NA coisa concebida*. Como vimos, o primeiro está para a espécie na relação de todo e parte, enquanto, o segundo está na relação de parte e todo. O gênero físico também era chamado *gênero sujeito*, e era considerado a coisa física, enquanto apta a receber diversas mutações.

Segundo o *modo de conceber*, o universal tem razão de todo para os seus inferiores como partes, desde que possa ser predicado a esses. Assim, conceptivamente, a espécie homem é uma parte do gênero animal. Se é concebido como parte a respeito dos seus inferiores, como qualquer todo é maior que suas partes, e toda parte é menor que o todo, tal modo não poderia ser concebido a não ser absurdamente: o gênero animal é uma parte da espécie humana. Não pode, pois, o todo ser menor que nenhuma de suas partes, nem nenhuma destas maior que o todo. Portanto, um universal, tomado como todo em relação aos seus inferiores, tomados como partes, tem de comportar-se segundo a lei do todo *x* parte, isto é, segundo o *modo de conceber-se.*

Vejamos agora segundo o modo de ser da coisa concebida e significada. Neste caso, todo e parte são considerados como na coisa, a qual nós concebemos e significamos, mas como algo real-realmente nela.

Se examinarmos os primeiros predicáveis, verifica-se que a espécie compõe-se do gênero e da diferença. Estes últimos são partes da espécie, e esta é um todo em relação a eles, pois a espécie é composta do gênero e da diferença. Vê-se, deste modo, que o gênero, enquanto tomado como uma coisa concebida, comporta-se em relação aos seus inferiores como um todo em relação às partes, mas tomado como real-realmente *na* coisa concebida, já se inverte a relação, porque o gênero é parte da espécie, já que ele vai compor esta com a diferença.

Colocado assim o tema, desde logo se torna patente uma problemática a exigir soluções.

Na verdade, *gênero, diferença, espécie* não são entidades físicas, mas metafísicas; portanto, numa composição, não são propriamente partes, mas, sim, graus.

As partes metafísicas não são coisas distintas componentes de um todo, mas diversas designações da mesma coisa, que mais ou menos determinam, como vemos bem expresso em Tomás de Aquino [no *capítulo III* do livro] "*De Ente et Essentia*". Nessas condições, esses graus metafísicos não podem propriamente [comportar-se] como partes e como todo. O homem não é um composto de animal e de racional, mas animal-racional, em que animal e racional não se comportam como partes, mas como *graus metafísicos* do ser humano. Deste modo, *gênero* não é uma parte *física*, mas *metafísica*, que se comporta, ora como parte, ora como todo; é todo enquanto modo concebido e parte enquanto na coisa concebida, mas todo e parte sempre metafísicas, ou melhor graus. Assim, animal, no homem, apenas designa a parte sensitiva, não totalmente o homem, mas o que pertence à essência do homem, como também a parte sensitiva do cavalo, etc., ou de um inseto qualquer, sem que tal queira dizer que o animal de um homem e o de um inseto sejam idênticos, mas diz que o homem e o inseto tal são animais, sem que animal tenha aqui uma precisão máxima, o que é melhor expresso pelos conceitos metafísicos de animalidade, que é muito mais abstrato, enquanto animal é mais concreto. Pode-se predicar a animalidade, que é um *designatum* abstrato aos inferiores; mas *in concreto*, exige outros exames que faremos mais adiante.

A conclusão que se tira em torno desta problemática, é a seguinte: o gênero comporta-se como todo em relação aos seus inferiores, tomados como partes, segundo o modo de ser concebido; mas como parte, segundo na coisa concebida e significada. Desse modo, não é na coisa, tomada *in concreto*, uma parte [desta], mas um grau metafísico desta; ou seja, do que é predicado da coisa.

Assim, *animal*, predicado de homem, tal conceito refere-se à parte sensitiva, ao sensório-motriz, componente desse ser, que envolve não só a forma sensitiva, com exclusão de ulteriores perfeições, mas diz o que é sensitivo nele, como também o que nele há a mais, referindo-se, assim, de certo modo, à sua totalidade.

Esta maneira de colocar a solução deste problema resolve a polêmica que se formava em torno da matéria, pois as posições de um lado ou de outro permaneciam aparentemente insolúveis.

O outro problema consiste no seguinte: não procede o gênero em relação aos seus inferiores como um todo potencial, e suas partes apenas como partes potestativas? Desse modo, o gênero seria um todo potencial, oposto ao todo atual, que não explica o todo atualmente constituído, mas uma parte dele, atualizável e contraível; portanto, comportando-se potencialmente. Resta agora saber se o gênero, considerado como um ente potencial, procede como todo ou como parte potencial. Por outro lado, sendo o gênero tomado como algo potencial, então o que é que se comporta como atual em relação a ele?

As respostas, que se podem oferecer a tais perguntas, com base a resolver os problemas suscitados, são as seguintes: comportando-se o gênero como um ente potencial, é ele contraível por adição de alguma diferença, que não está contraída em ato naquela razão superior, mas em potência. Assim, a *humanitas*, como animalidade-racionalidade, estaria contida, como potência, no gênero animal. Como a racionalidade é uma perfectibilidade superior à animalidade, como poderia o inferior conter o superior? Atualmente seria impossível, porque o menos teria atualmente mais. Poderia contê-la potencialmente e, neste caso, o anterior teria capacidade de atualizar o superior, ou por si ou por outro. Por si, implicaria uma causa eficiente que o realizasse, e uma forma que o informasse, procedendo, então, a sua potencialidade de dois modos: uma ativa (causa eficiente), e uma passiva, que se comportaria como matéria informável. Ora, tais operações não se podem emprestar ao gênero, que é um ente de razão, um ente metafísico, mas a outros entes, o que levaria a especulação a afastar-se do campo da Lógica para penetrar, propriamente, no da Metafísica, matéria que não caberia tratar aqui.

Portanto, impõe-se colocar o problema em outros termos, como faremos a seguir: o gênero é um *quid* potencial em relação à composição metafísica, porque, em sua quididade específica, o gênero designa a parte contraível pela diferença, e é assim indeterminado e potencial, enquanto a diferença procede como parte contraente e determinante, já que o que tem a função determinante aqui seria ela. Nesse caso, o gênero procederia como matéria e a diferença como forma, para permanecermos dentro da esquemática aristotélica. Ademais, o gênero comportar-se-ia como matéria em relação ao todo composto, como algo incompleto em relação ao completo.

Deste modo, o gênero procederia como um todo potencial ou como uma parte potencial.

Ora, como as partes metafísicas não são propriamente partes, mas graus, compõem, na verdade, o todo implicitamente, que não é totalmente explicitado por nenhum deles, tomado isoladamente. O gênero, portanto, quando considerado como parte, também é todo, mas um todo que não explicita o todo, mas apenas uma parte ou grau designável e completável por ulterior atualidade, que é dada pela diferença. É assim um todo potencial que, potencialmente, é parte, quando completável pela diferença. Na espécie, portanto, o gênero é um todo potencial, que é contraído e completado pela diferença, constituindo uma parte ou grau metafísico da totalidade da quididade específica.

Maior contractibilidade e completude só pode dar-se, posteriormente, por novas diferenças específicas, das espécies, já procedendo como gênero, até chegarmos, finalmente, aos indivíduos, que, com sua diferença individual, darão a máxima contractibilidade ao gênero.

Estas exposições, que escapam à argúcia dos modernos estudiosos da lógica, pouco familiarizados com elas e que até desconhecem o que realizaram os grandes investigadores dialéticos do passado, mostram como a Lógica é rica de problemática.

Vejamos agora, também sucintamente, se o gênero pode ser tomado como matéria, e a forma como diferença. Alguma natureza, como princípio de ser e de operar de uma entidade, é composta de forma e matéria, na concepção hilemórfica do aristotelismo; outras, porém, apenas de forma. Nenhuma, contudo, apenas de matéria, como se verá no exame da *Metafísica* de Aristóteles. Entre os escolásticos, e seria desnecessário citar as passagens em suas obras, que são inúmeras, muitos aceitam que o gênero, na coisa existente, pode tomar-se como referindo-se à matéria e a diferença à forma.

Mas note-se desde logo que matéria e forma estão na coisa, a primeira como estrutura física, e a segunda como estrutura formal (ou melhor: eidética), enquanto gênero e diferença são apenas graus metafísicos. Ora, nem a matéria dá graus, nem a forma, mas a forma dá grau à matéria. Ademais, é a forma o princípio da diferença, e não o inverso. A matéria está para a forma numa relação de potência para ato, e aquela é mera potencialidade; portanto, não dá graus. Mas o gênero dá. Logo, o gênero só pode ser tomado não da matéria nua, mas da matéria já informada. À primeira vista, a leitura da obra de Tomás de Aquino parece defender esta tese, como alegam alguns tomistas, fundando-se no Opúsculo 42[28], cap. 5, e na "*Summa Theologica" I*, q. 50, a. 2, sol. 1, etc.

Contudo, se melhor lido, e sobretudo compreendido, Tomás de Aquino diz é o seguinte: a matéria, no ser composto, é a raiz da sua potencialidade, mas o gênero não se refere apenas à matéria nua, mas à matéria somada à forma, intencionalmente referindo-se a um grau metafísico desta. Não diz Tomás de Aquino que é a matéria nua, mas a matéria informada já. E também não poderia proceder de outro modo, porque os entes não-materiais,

[28] Citação incompleta. Deixamos o texto no original. (N. E.)

imateriais e espirituais, que também têm graus metafísicos do gênero, não sendo compostos de matéria, não poderiam ter gênero se submetêssemos este a essa condição necessária. O mesmo teríamos que considerar nos acidentes, que, enquanto tais, não têm matéria, o que não cabe tratar aqui, como também não cabe o que referimos aos entes espirituais. Pode-se, contudo, dizer que a matéria, tomada como tal, é indeterminada e indiferente para receber qualquer grau formal, e este é o princípio do gênero.

NOTAS FINAIS SOBRE O GÊNERO

O gênero contém a espécie e as diferenças não atualmente, mas potencialmente.

O gênero, enquanto tal, não se predica *per se* da diferença, porque, então, a definiria, e a diferença não participa do gênero, como o demonstra Aristóteles [na obra] *"Tópicos", Livro IV*, e também, [em várias passagens no *Livro X* da obra "*Metafísica"].*

O gênero não se predica das diferenças, mas das espécies.

A diferença, que advém ao gênero, não lhe advém como uma parte à parte, mas como um todo determinado e assinalado a um todo indeterminado e não assinalado.

A diferença com o gênero formam *unum per se.*

A distinção entre o gênero e a diferença é apenas de razão. Matéria e forma, num composto, são entes reais.

O gênero divide-se por opostas diferenças. Se afirmamos uma, é [porque] há o seu contrário. O gênero, por isso, necessariamente, divide-se em seus contrários. Por essa razão, o gênero deve conter mais de uma espécie, necessariamente, e como consequência, não pode haver um gênero que só tenha, potencialmente, uma espécie.

E o fundamento está em à matéria de um contrário ter potência para outro contrário.

SÚMULA DO CAPÍTULO 2 (DA ESPÉCIE)

Compõem este capítulo três partes: na *primeira*, oferecem-se três acepções da espécie; na *segunda*, ensina-se como se ordena o predicamento por gênero e espécie; e, na *terceira*, define-se o indivíduo.

Na primeira parte, a primeira acepção é a de espécie, tomada como beleza externa; a segunda, é a espécie subordinada ao gênero, da qual se predica o gênero; [a] terceira, a espécie como predicável, que é definida por ele: "A espécie é o atributo que se aplica essencialmente (*in quid*) a uma pluralidade de termos, que diferem entre si apenas numericamente".

Na segunda parte, na coordenação dos predicamentos, temos o gênero supremo, a espécie ínfima e os gêneros intermediários. O "gênero supremo" (*genus summum*) é aquele superior ao qual não se dá outro; a "espécie ínfima" (*espécie especialíssima*), aquela abaixo da qual não se dá outra; "gêneros intermédios", médios ou subalternos são aqueles que se comportam como espécies em relação aos superiores e como gêneros em relação aos inferiores.

Na terceira parte, apresentam-se três definições do indivíduo:

1) Indivíduo é o que se predica de um só;
2) Etimologicamente, o que não pode ser dividido (*in-divi-duum*);
3) Indivíduo é aquele em que todas as propriedades não podem simultaneamente convir com outro.

CAPÍTULO 2 (DA ESPÉCIE[29])

Diz-se *espécie* a forma de cada coisa, no sentido em que se disse:

<4> "*De início beleza, digna da Realeza*"[30].

Chama-se, ainda, espécie o que é subordinado ao gênero dado, no sentido em que temos o costume de dizer que o homem é uma espécie de animal, sendo animal o gênero; branco, uma espécie de cor, e o triângulo, uma espécie de figura.

E se na definição do gênero fizemos menção *<5>* da espécie, ao dizer que é o atributo que se aplica essencialmente a uma multiplicidade de termos especificamente diferentes, ao

[29] *Eidos*, na linguagem aristotélica, significa a espécie (*species*, no latim), em oposição a gênero, que significa a *forma*, imanente à coisa.

[30] Também *especioso* significa beleza, sentido primitivo do termo.

dizermos, aqui, que a espécie é o que está subordinado ao gênero dado[31], é mister saber que o gênero, sendo gênero de alguma coisa, e a espécie, espécie de alguma coisa, os dois termos são relativos um ao outro, e que se deve, necessariamente, na definição de um, servir-se da definição do outro[32].

Define-se, pois, também a espécie, da *<10>* maneira seguinte: espécie é o que está classificado sob o gênero, e ao qual o gênero é atribuído essencialmente. Pode-se dizer ainda: a espécie é o atributo que se aplica, essencialmente, a uma pluralidade de termos, que diferem entre si numericamente. Mas esta última definição seria apenas a da espécie especialíssima[33], que é apenas espécie; as outras, ao contrário, podem, também, aplicar-se às espécies não especialíssimas[34]. O que dizemos *<15>* poderia expressar-se claramente da maneira seguinte: em cada categoria[35], há certos termos que são gêneros mais gerais, outros, que são as espécies mais especiais, outros, enfim, que são intermediários entre os gêneros mais gerais e as espécies especialíssimas. É o mais geral o termo acima do qual não poderia haver outro gênero mais elevado; é o mais especial, o termo além do qual não poderia haver outra espécie subordinada; enfim, são intermediários entre o mais geral e o mais especial outros termos, que são, ao mesmo tempo, gêneros *<20>* e espécies, [visualizados], é verdade, com relação a termos diferentes[36].

Esclareçamos o que [dissemos], atendo-nos a uma única categoria. A substância é um gênero; abaixo dela está o corpo; abaixo do corpo, o corpo animado; abaixo do corpo animado, o animal; abaixo do animal, o animal racional; abaixo do animal racional, o homem; abaixo do homem, enfim, Sócrates e Platão, e os homens particulares[37].

De todos estes termos, é a substância o *<25>* mais geral e é apenas gênero; o homem é a espécie especialíssima e é apenas espécie; o corpo é espécie da substância e gênero do corpo animado; quanto ao corpo animado, é espécie de corpo e gênero de animal; por sua vez, animal é espécie de corpo animado e gênero de animal racional; animal racional é espécie do animal e gênero do homem; o homem é espécie de animal racional, contudo, não é gênero dos homens particulares, mas apenas *<30>* espécie; e tudo o que é colocado antes dos indivíduos lhes é atribuído imediatamente, e só pode ser espécie e não pode ao mesmo tempo ser gênero.

---

[31] Como vemos nos comentários a este capítulo, não há petição de princípio na definição do gênero e da espécie, pois são correlativos, como veremos.

[32] Os correlativos são definidos uns pelos outros, pois o pai é pai do filho, o filho é filho do pai, o dobro é o dobro da metade, a metade é a metade do dobro.

[33] A espécie especialíssima, *to átomon*.

[34] São os gêneros e as espécies.

[35] As *Categorias* de Aristóteles são os *summa genera*, os atributos gerais do ente. As categorias são ontológica e 1ogicamente fundadas, e não apenas formas subjetivas da mente, como julgava Kant.

[36] *Respectu superiores generis* ou *respectu inferiorum specierum*, escreve Sylvester Maurus (1619–1687), famoso jesuíta comentarista de Aristóteles ou seja: as espécies, enquanto superiores, são gêneros, e espécies enquanto inferiores, como vimos no texto e nos comentários ao fim do capítulo.

[37] Ver em Apêndice (A) o exemplo da famosa Árvore de Porfírio. (N. E.)

<5> Do mesmo modo que a substância, sendo o termo mais elevado, do qual não há nenhum gênero antes dele, o gênero é mais geral, do mesmo modo o homem, que é uma espécie, após a qual não há espécie nem [nenhum] termo susceptível de ser dividida em espécie, mas somente indivíduos (pois é um indivíduo, Sócrates, Platão e esta coisa branca) o homem não poderia ser senão espécie, espécie última, *<5>* e como o dissemos, a espécie especialíssima. Quanto aos termos médios, para os termos que estão antes deles, só podem ser espécies, e para os termos que vêm depois, gêneros.

Por conseguinte, estes termos têm duas faces, uma volvida para aqueles que os precedem, e é o que leva a chamá-lo de suas espécies, a outra volvida para aqueles que os sucedem, e é o que leva a chamá-los de seus gêneros. Os extremos, ao contrário, só têm uma *<10>* face; o termo mais geral tem apenas relação aos termos que lhe estão subordinados, pois é o gênero o mais elevado de todos. Ele não pode ter relação com os termos que estariam antes dele, pois é o termo mais elevado[38], o que representa o papel de princípio primeiro, e que é, assim como dissemos, o gênero acima do qual não poderia haver outro gênero superior.

Por sua vez, o termo especialíssimo possui, também, uma única face: só tem relação com os termos colocados antes dele, e dos quais é espécie, enquanto sustenta com os termos que vem após ele uma relação sempre a mesma, e *<15>* é também chamado espécie dos indivíduos[39]. Mas é chamado, por uma parte, espécie dos indivíduos enquanto os contém, e, por outra parte, em sentido contrário, espécie dos termos que lhe são anteriores enquanto é contido por eles.

Define-se, pois, o gênero mais geral da maneira seguinte: o que, sendo gênero, não é espécie, e ainda: o acima do qual não poderia haver outro gênero superior. E a espécie especialíssima é o que, sendo espécie, não é *<20>* gênero, o que, sendo espécie, não pode mais ser dividido em espécies; e ainda o que é atribuído essencialmente a uma pluralidade de termos que diferem numericamente.

Quanto aos termos médios entre os extremos, chamamo-los gênero e espécies subordinadas, e cada um deles é colocado, por sua vez, como gênero e espécie, [visualizados], contudo, em relação a termos diferentes. É assim que os termos anteriores às espécies especialíssimas, subindo até ao gênero mais geral, são **<6>** [chamados] tanto de gêneros como de espécies subordinadas: Agamenon é Átrida, Pelópidas, Tantólida, e, finalmente, se liga a Júpiter.

Nas genealogias, é a um princípio único, por exemplo, a Júpiter, que se ascende mais comumente, mas, para os gêneros e as espécies *<5>* não é assim, pois o ser não é um gênero comum a todos os seres, e todos não são homogêneos em relação a um único termo, que seria o gênero mais elevado, e esta é a doutrina de Aristóteles[40].

---

[38] É o *summum genus*, a *categoria*.

[39] Propriamente, não há sub-espécies.

[40] Sem dúvida, a doutrina de Aristóteles nega ao Ser o carácter de gênero, pelo menos na Ontologia, muito embora possa ser tomado assim na Lógica, de modo um tanto indevido. A discussão deste tema cabe, porém, à Ontologia.

Mas é mister admitir, seguindo o que foi dito nas *Categorias*, que os dez gêneros primeiros são como dez princípios primeiros; e, supondo até que se possa nomear a todos como os seres, será apenas por homonímia que os designaremos assim, no dizer de Aristóteles, e não por sinonímia[41].

Se, com efeito, o Ser fosse o gênero único, comum a todas as coisas, todas as coisas seriam chamadas de seres por sinonímia. Mas como *<10>* há de fato dez gêneros primeiros, esta comunidade de denominação é puramente verbal e não se aplica à definição expressa por esta palavra. Assim, pois, os gêneros mais gerais são em número de dez; as espécies especialíssimas são em número definido e não em número infinito[42]. Quanto aos indivíduos, que vêm após as espécies especialíssimas, são em número infinito. Assim, Platão[43] recomendava, quando se desce até às espécies especialíssimas, a partir dos gêneros mais gerais deter-se nessas espécies e daí descer, *<15>* passando pelos termos intermediários que dividimos conforme suas diferenças específicas; quanto à infinidade dos indivíduos, declara que se deve deixá-los de lado, pois não poderia haver para eles ciência possível[44]. Quando se desce às espécies especialíssimas, a divisão procede, necessariamente, no sentido da multiplicidade; quando, ao contrário, ascendemos aos gêneros mais gerais, reduz-se, necessariamente, a multiplicidade à unidade: a espécie, com efeito, e ainda o gênero religam a *<20>* pluralidade a uma única natureza, enquanto os termos particulares e individuais[45] dividem, ao contrário, progressivamente, a unidade numa multiplicidade.

Assim, por sua participação à espécie, a multidão dos homens é apenas um só homem; ao contrário, pelos homens particulares, o homem único e comum torna-se múltiplo; o particular é sempre fator de divisão, e o que é comum, fator de similitude e de unificação.

Depois de ter exposto a natureza do gênero e a da espécie, e mostrado a unidade do gênero <7> e a pluralidade das espécies (pois sempre o gênero se divide em várias espécies), devemos dizer que se o gênero é sempre atribuído à espécie, e todos os termos superiores aos termos inferiores; a espécie, ao contrário, não é atribuída nem ao gênero imediato, nem aos gêneros superiores, por ausência de reciprocidade. Contudo, o que se impõe, com efeito, é que termos igualmente extensivos sejam atribuídos a termos igualmente extensivos, como

---

[41] *Synonimós*, em grego, na linguagem aristotélica, significa unívoco. Nos comentários às *Categorias* de Aristóteles essa matéria é examinada pormenorizadamente.

[42] É comum aos gregos chamarem infinito o número desconhecido. Porfírio quer afirmar que o número pode ser máximo, nunca, porém, infinito.

[43] Para Aristóteles, só há ciência do universal, já que o indivíduo não é objeto de ciência. Dizer-se daí que é impossível o estudo do Ser ou a Teologia, por ser Deus individual em sentido científico (no conceito clássico do termo e não no precisivo que hoje se dá), revela pouca compreensão da matéria. A justificação científica da Teologia cabe a esta disciplina fazer. No entanto, o estudo que fazemos, nos comentários, sobre o indivíduo como conceito determinante, e o indivíduo como algo determinado, permite desde já esclarecer certas dificuldades, que são apenas aparentes.

[44] A ciência como conhecimento das coisas por suas causas devidamente demonstradas, que é um saber culto, *epistéme*, opõe-se à *doxa*, que é o conhecimento vulgar, no qual se ausentam o conhecimento das causas e também a sua demonstração.

[45] O individual *to kath'ekaston* opõe-se ao geral, *to katholon*.

<5> “o que relincha” a cavalo, ou então, termos mais extensivos a termos menos extensivos, como animal a homem; mas, para a atribuição de termos menos extensivos, a termos mais extensivos, não se dá o mesmo, e não se pode dizer que animal é homem, como se pode dizer que homem é animal. Os termos, aos quais a espécie é atribuída, receberão também, necessariamente, por atributo, o gênero da espécie, *<10>* e o gênero do gênero até ao gênero mais geral: se, com efeito, é verdadeiro dizer que Sócrates é homem, homem é animal, e animal é substância, é verdadeiro também dizer que Sócrates é animal e substância.

Assim, pois, como os termos superiores são sempre atributos dos termos subordinados, a espécie será atribuída ao indivíduo, o gênero o será à espécie e ao indivíduo, e o gênero mais geral ao gênero ou aos gêneros (se há diversos termos médios e subordinados), assim que *<15>* a espécie e ao indivíduo. O gênero mais geral aplica-se a todos os gêneros que lhe estão subordinados, assim como às espécies e aos indivíduos; o gênero colocado antes da espécie especialíssima, a todas as espécies especialíssimas e aos indivíduos; a espécie, que é apenas espécie, a todos os indivíduos; e o indivíduo, a um só ser particular. Chama-se *<20>* indivíduo a Sócrates, ou a esta coisa branca que está aqui, ou a este filho de [Sofronisco] que se aproxima, supondo que Sócrates foi o único filho de [Sofronisco].

Os seres dessa sorte são chamados indivíduos, porque cada um deles é composto de particularidades, cuja reunião não poderia jamais ser a mesma em outro ser[46]; as particularidades próprias de Sócrates não poderiam ser as mesmas para cada ser outro particular, embora as particularidades do homem, quero *<25>* dizer, do homem em geral, possam ser as mesmas em diversos homens, ou, antes, em todos os homens particulares, tomados enquanto homens. Assim, pois, o indivíduo está contido pela espécie, e a espécie pelo gênero, o gênero é um todo, e o indivíduo uma parte, a espécie é, ao mesmo tempo, todo e parte, mas parte de uma outra coisa[47], enquanto que o todo **<8>** não é o todo de uma outra coisa, mas é em outras coisas, pois o todo está nas partes.

Sobre o gênero e a espécie, sobre a natureza do gênero mais geral, da espécie especialíssima, dos termos que são ao mesmo tempo *<5>* gêneros e espécies, e dos indivíduos, e sobre as diversas acepções do gênero e da espécie, eis o que nos cabia falar.

---

[46] As sete propriedades do indivíduo, segundo Alberto Magno, estão por nós expostas nos comentários a este capítulo.

[47] A espécie é parte do gênero. Enquanto coisa cogitada é todo em relação ao gênero na coisa cogitada e significada, como vimos nos comentários ao capítulo anterior. O gênero é todo em relação à espécie, como esta é todo em relação ao indivíduo, enquanto coisas cogitadas. O problema já foi por nós resolvido.

<u>COMENTÁRIOS</u>

SÍNTESE DO CONCEITO DE ESPÉCIE

A *espécie* é correlativa do *gênero*, porque a espécie é *espécie* do *gênero*, e o *gênero* é *gênero* de suas *espécies*. Como o *gênero*, também é a *espécie* um ente de razão lógico, quando tomado *in abstracto*, e predica-se de uma coisa *in quid* completamente, enquanto o *gênero* predica-se *in quid* incompletamente, como já vimos. Constituem a espécie, o gênero, ao qual se subordina, e a *diferença*, que a caracteriza, que a tipifica.

Nas especulações filosóficas em torno desta matéria lógica, surgem vários aspectos merecedores de nota, como os que seguem:

A *espécie* predica-se de muitos ou pode predicar-se de muitos. Se uma *espécie* só tivesse um único indivíduo, que a representasse, nem por isso perderia sua aptidão a ser predicada potencialmente de muitos. Também se houvesse apenas um ser humano, este não se tornaria jamais a *espécie*.

Como o gênero, é a espécie predicada *in quid*, mas completamente, porque inclui atualmente a diferença, o que aquele não inclui. A espécie, como predica toda a sua distância, predica *in totum*.

A *espécie* significa o todo composto, como todo, quer dizer, explícita e distintamente, pois significa o *gênero* e a *diferença* compostas. Assim, *homem* se diz explicitamente do que tem humanidade, e humanidade se diz explicitamente do que tem animalidade e racionalidade, que é a definição desta espécie.

A *humanidade* é tomada *in abstracto*, enquanto *homem* é tomado *in concreto*. Assim *homem* não só significa humanidade, mas, implicitamente, significa a humanidade determinadamente; concretamente, significa o indivíduo este, que é quiditativamente predicado por espécie. A espécie é dividida pela matéria; por isso ela pode ser predicada de um só indivíduo. O universal exige pluralidade, não, porém, atual, mas em potência. O que caracteriza o indivíduo é a razão da incomunicabilidade. Daí porque a individualidade, por ser incomunicável, não se predica de um a outro. Assim podemos predicar *homem* de Sócrates, não Sócrates de homem. Sócrates é Sócrates. Se indivíduo pudesse predicar-se de muitos, a razão de indivíduo seria comum a muitos, seria, portanto, comunicável, o que não é.

COMENTÁRIOS E PROBLEMÁTICA DO CAPÍTULO 2 (DA ESPÉCIE)

Alguns comentaristas acusam alguns defeitos no tocante a esta matéria, pois alegam que Porfírio define o gênero, apoiando-se na espécie, e define a espécie, apoiando-se no gênero, o que o coloca num verdadeiro ciclo vicioso.

Contudo, é improcedente esta alegação, porque é a reciprocidade, que há entre gênero e espécie, como correlativos, que exige que assim seja, porque o gênero é gênero de suas espécies e as espécies são espécies do seu gênero. Do mesmo modo não se pode definir a paternidade sem a filiação, nem a filiação sem a paternidade, porque o pai é pai do filho, como o filho é filho do pai. E não se diga que, por serem os correlativos acidentes, pertencentes à categoria aristotélica da *relação*, haja aí contradição, pois tanto gênero e espécie referem-se à substância, no seu aspecto formal, já que o correlativo, aqui, não anula as formalidades, mas apenas aponta o modo de comportarem-se elas entre si, o modo de haver de uma para com a outra, e tais relações mantêm ou podem manter inclusive substâncias de qualquer espécie, sem deixarem de ser o que são.

Gênero e espécie são entes de razão e predicam-se da coisa *in quid*, como já vimos; o primeiro incompletamente e o segundo completamente, já que se comportam, enquanto entes de razão, numa relação de todo para parte, mas como algo *in re*, na coisa, com uma relação inversa, porque, na coisa concebida, como vimos, o gênero é parte da espécie, como grau metafísico da coisa, embora como predicáveis apenas a relação seja inversa, como vimos nos comentários ao capítulo anterior.

A espécie predica-se de muitos, como universal que é, distintos quanto à quididade, apenas em número. Este ponto é importantíssimo, porque não há aqui nenhuma confusão, como pretendem alguns logísticos modernos, porque o que se predica de muitos apenas diferentes em número, não é o que constitui o composto da coisa, mas apenas o aspecto quididativo. Assim, Sócrates e Platão são quididativamente iguais, enquanto classificáveis na espécie homem, embora no restante das suas notas não quididativas sejam diferentes.

Como predicável, a espécie é subordinada ao gênero; ou: enquanto considerada formal e logicamente; tomada, porém, na coisa, a espécie comporta-se como todo, como vimos.

A espécie predica-se de muitos ou pode predicar-se de muitos. Se uma espécie tivesse um único indivíduo, que a representasse, nem por isso perderia a sua aptidão de ser predicada potencialmente de muitos. Também se houvesse apenas um ser humano, este não se tornaria a espécie; seria, quando muito, onticamente, o único representante da espécie, não, porém, a espécie, lógica e ontologicamente considerada.

A espécie significa o todo composto, explícita e distintamente, pois significa o gênero e a diferença composta, o gênero contraído pela diferença. Assim, homem se diz, explicitamente, do que tem humanidade, e humanidade se diz explicitamente do que tem animalidade e racionalidade, que é a definição desta espécie. A humanidade é tomada *in abstracto*, enquanto homem é tomado *in concreto*.

Deste modo, homem não só significa humanidade, mas, implicitamente, significa indivíduo este, que é quididativamente predicado por espécie. A espécie é dividida pela matéria; por isso pode ser predicada de um só indivíduo.

O universal exige pluralidade, não, porém, atual, mas em potência.

Na espécie, a diferença predica-se de certo modo essencialmente, não, porém, *in quid*, porque não é predicada substantivamente, mas adjectivamente ou qualitativamente. Não é predicada *in quid* quanto à essência, mas apenas quanto ao modo; ou seja, não essencialmente de modo substantivo, mas essencialmente de modo adjetivo, ou seja *in quale*.

Quanto à quididade, a espécie é inclusa no gênero, mas formalmente apenas.

Lógica e ontologicamente, ela pertence àquele. Contudo, como a espécie não se caracteriza apenas por ser inclusa no gênero, porque a diferença é a parte que a exclui daquele, essa diferença só poderia ser considerada no gênero não atualmente, mas potencialmente. Ou seja, a diferença é inclusa, potencialmente, no gênero, não atualmente. Assim o gênero, enquanto tal, não atualiza a diferença. Quando esta é atualizada, temos a espécie. A subordinação, portanto, a *subicibilitas* da espécie ao gênero, exige, portanto, reparos importantes. A parte genérica da espécie é atual, mas a parte da diferença é atual na espécie apenas.

Alguns lógicos modernos enleiam-se, aqui, numa problemática sem fundamento, como a seguinte: como é possível conter o gênero contradições? O porque desta pergunta funda-se no fato de um gênero conter espécies contrárias. Mas as espécies contrárias não são, na verdade, contraditórias. Mas, mesmo que essas houvesse, nada de espantoso haveria, porque a potência pode conter contrários e potencialmente, é claro, até contraditórios. Poder Sócrates amanhã morrer ao beber a cicuta ou não, são contraditórios, mas na véspera de sua morte tais contraditórios não se excluíam como possibilidades. Excluem-se, sim, quando atuais, porque se Sócrates morrer por beber a cicuta, será contraditório, atualmente, que Sócrates não morra.

Assim a espécie humana poderia também não surgir sem que isso anulasse a possibilidade de ter vindo a ser. Mas, atualizada, o seu contraditório, que seria não-ser, deixou de ser possível. O gênero, assim, pode conter, potencialmente, contraditórios, mas atualmente só pode conter *contrários*.

Em ato, o contraditório é absurdo, não, porém, em potência. O não conhecimento deste aspecto, já tão bem assinalado desde Aristóteles, através dos escolásticos, até nossos dias, levou alguns comentaristas a cometerem tais disparatadas censuras.

O gênero divide-se em espécies por opostas diferenças. Resta agora saber se era possível haver um gênero com uma única espécie, e uma espécie com um único indivíduo.

O gênero é realmente contraído formalmente por diferenças, que são incompatíveis entre si e distantes no mesmo gênero. Os extremos formariam a máxima contrariedade.

Se um gênero possui várias espécies, normalmente estas devem distinguir-se por suas diferenças.

Devemos tomar o gênero formalmente, enquanto em sua logicidade e ontologicidade, e este contém as suas espécies contrárias, por força da sua própria quididade. Se onticamente (materialmente, para usarmos a linguagem clássica) essas espécies não têm nenhum representante, de modo que não se dá atualmente, tal não impede a sua validez potencial. Do mesmo modo uma espécie, que só tivesse materialmente um indivíduo que a representasse, não impediria a possibilidade próxima, remota, prometéica ou epimetéica (em relação ao futuro ou em relação ao passado) que houvesse mais de um indivíduo para representá-la.

Passemos agora a examinar as três definições que Porfírio apresenta do indivíduo. De antemão deve-se salientar que o indivíduo não entra no número dos predicáveis, porque estes, como vimos, são universais, e o indivíduo é singular, apenas é predicado de um só.

Sem tentar penetrar no que constitui o fator de singularidade, que caracteriza, em *primeira intenção*, o indivíduo, sem determiná-lo, podemos, de antemão, partir que é singular em *primeira intenção* (que é, na Lógica de Aristóteles e dos escolásticos, a operação da mente ao estabelecer conceitos, que tendem para a singularidade, para este ente aqui), e como *segunda intenção*, o indivíduo consta de dúplice relação de razão. (Um parêntese impõe-se aqui: o conceito de cavalo, de árvore, de homem, são conceitos de primeira intenção, pois são representados por indivíduos, e constituem espécies especialíssimas, como se vê pelo texto de Porfírio, pois abaixo delas não há outras espécies, mas apenas os indivíduos que lhe são subordinados. Os conceitos de anterioridade, de causa e efeito, de ordem, de subordinação, etc. são conceitos de *segunda intenção*, são conceitos que significam o que há de comum em conceitos de primeira intenção).

Vejamos agora qual a dúplice relação de razão que há no indivíduo, tomado em segunda intenção. Em primeiro lugar, temos a *subicibilitas* (a subordinação) ao predicado superior, à espécie especialíssima, à espécie átoma, ou aos gêneros que também constam de indivíduos genéricos. A segunda relação de razão é a predicabilidade, pois o indivíduo não se predica de [nenhum] inferior, mas de si mesmo.

Das três definições de indivíduo propostas por Porfírio, pode-se construir a seguinte definição: “Indivíduas dizem-se as propriedades, cuja coleção nunca está de igual modo em [nenhum] outro”.

As propriedades ou características *individuais* são de tal modo que o seu conjunto de modo algum pode estar de igual modo em outro ente que aquele do qual são predicadas, pois, do contrário, não a individuariam.

Essas propriedades individuantes, que foram determinadas por Alberto Magno, em seu “*De Praedicabilibus”, tract.* 4 c. 7, são sete, inclusas no seguinte verso:

Forma, figura, locus, tempus, cum nomine sanguis,

Pátria: sunt septem, quae non habet unus et alter.

São, pois a forma, a figura, o local, o tempo, a estirpe, o nome, a pátria.

Tomás de Aquino, na "S*umma Theologica*", I, q. 29, a. 4, pergunta: Se (*utrum*) o indivíduo é indistinto em si e distinto dos outros. E [no] "*Comentário à Metafísica de Aristóteles*", *Livro X*, lect. 11, escreve: "O indivíduo é o que não é dividido por outro, nem em forma, nem por material diferença". Esta propriamente é a resposta que ele dá, resposta bem adequada, porque serve para definir não só o indivíduo substancial como o acidental.

Não é propriamente a coleção dos acidentes que marca a individualidade. Não caberia aqui discutirmos nem analisarmos a longa polêmica que se trava entre os escolásticos em torno do fator de individuação, (se é a matéria marcada (*signata*) pela quantidade (*signata quantitate*) dos tomistas, ou o conjunto da própria entidade, como o propõe Scot).

Interessam-nos, por ora, alguns outros pontos, como os que vamos estabelecer a seguir:

Na substância, surge uma peculiar razão de individualidade: é a inferioridade ao universal. Deste modo, os gêneros intermédios, em relação aos seus superiores, são indivíduos, enquanto tomados em sua logicidade e ontologicidade. Contudo, indivíduo, em sua onticidade, é só o que é subicível à espécie especialíssima; ou seja, o indivíduo este ou aquele, a *haecceitas*, na linguagem justa de Duns Scot (1266–1308).

Alegam alguns que o indivíduo, dadas as suas condições singulares, não pode ser definido. Os indivíduos apenas se descrevem, não são definidos. Portanto, querer Porfírio ou outro qualquer definir o indivíduo é baldado esforço.

Na verdade, a individuação pode predicar-se de muitos. Ora, a primeira definição de Porfírio refere-se à individuação *in prima intentione*: indivíduo é o que se predica de um só. Contudo, dizem, indivíduo predica-se de muitos. Mas há um grave erro aqui. Classifica-se como *indivíduo* aquilo que se predica de um só, e é indivídua o que se diz apenas desse um. A univocidade com outro não está no que é predicado, mas apenas na aptidão de ser predicado algo individual.

Se considerarmos a definição outra de Porfírio: aquele "cuja coleção de propriedades não está em outro", deve-se considerar que se define o indivíduo pelas propriedades individuadas *neste* indivíduo. Neste caso, diz-se que o que está neste como coisa significada só está neste; ou seja, está onticamente neste.

Das sete propriedades podem estar elas repetidas em outros, mas o que individua é o estar onticamente neste o que neste está, enquanto é o que é neste.

Um aspecto e outro podem convir a muitos; um acidente extrínseco pode convir a muitos, mas o que individua é a onticidade da singularidade, do ser este aqui.

É verdade que em torno desta matéria há uma longa controvérsia, pois muitos admitem que o fator de singularidade é a matéria assinalada quantitativamente, outros o ente em sua totalidade singular, como Scot e Francisco Suárez (1548–1617), em sua entidade ôntica. Sem querermos discutir aqui este tema, desejamos, contudo, assinalar que a nossa posição se aproxima da de Scot e Suarez, a qual afirma que a individualidade é dada pela singularidade ôntica da entidade (ou seja da entidade enquanto esta, *haec*).

Caracteriza a individualidade a incomunicabilidade, porque o indivíduo não pode comunicar-se, pois, se tal fizesse, deixaria de ser indivíduo. A incomunicabilidade é um efeito formal da própria quididade do indivíduo.

É mister ainda considerar o sentido do que na Filosofia [se chama] "indivíduo vago", como "algum homem". Dizem muitos que essa individualidade predica-se de muitos, o que a torna um universal. Mas tal não significa que há uma natureza comum. A predicação, aqui, é negativamente tomada, porque quando se diz que alguém é algum homem (ou um homem), o que cabe a muitos não é a mesma natureza de cada um, mas o serem todos, individualmente eles mesmos. O termo é, enquanto termo, comum; não é comum, porém, a coisa significada. A expressão "algum homem" não torna o homem singular, porque é um termo comum. Mas já "este homem" é distinto de "algum homem". Esta expressão não significa apenas a natureza, mas a natureza com modo de individuação. Esse modo de individuação é concebido em comum e se significasse em singular, o termo homem singularizaria, o que não faz. "Algum homem" é uma expressão análoga e não unívoca. Não se deve confundir o indivíduo em comum [com] o indivíduo determinado. O termo indivíduo é tomado como indivíduo em comum, mas, onticamente, ao que se refere, é ao indivíduo determinado. Em suma, indivíduo, como conceito de prima intenção, refere-se ao ente singular, onticamente determinado, como conceito de segunda intenção, refere-se aos entes que se individualizam. Não há, portanto, motivo para as confusões que alguns comentaristas realizam, sobretudo modernos, alheios que são às exuberantes análises que os famosos comentaristas do passado realizaram.

A individualidade, onticamente considerada, é a diferença absoluta de toda e qualquer entidade, individualmente determinada, em relação a qualquer outra, o que dá um fundamento completo à nossa doutrina da analogia, como a expusemos em "Ontologia e Cosmologia"[48].

[48] *Ontologia e Cosmologia (A ciência do ser e a ciência do cosmos) – Mário Ferreira dos Santos* – Enciclopédia das Ciências Filosóficas e Sociais, Volume V. Editora Logos. (N. E.)

SÚMULA DO CAPÍTULO 3 (DA DIFERENÇA)

Este capítulo é dividido em duas partes. Na primeira, examina as cinco divisões da "*diferença*". Na segunda, oferece definições.

A primeira divisão da diferença, oferecida pelo autor, consiste em: *"comum", "própria"* e *"propriíssima"* (*"maximamente própria"*).

A diferença comum é que em si difere de qualquer outra coisa, como o ser movido (móvel). A diferença "*própria*" é a forma acidental, inseparável da coisa que a faz diferir de outra, como o ser capaz de admirar-se, no homem.

A "*propriíssima*" é a forma pela qual um ser difere essencialmente de outro, como racional, em homem, que o difere de outros animais.

A segunda divisão das diferenças: "*per se*", que é a propriíssima, e "*per accidens*", a comum e a própria.

A terceira divisão: as diferenças "*separáveis*" e as "*inseparáveis*". Entre as primeiras temos a comum, e entre as segundas: a própria e a propriíssima.

A quarta divisão é a de inseparável que pode ser per se, como ser mortal no homem, e as outras "*per accidens*", como o ter fisionomia aquilina ou chata.

A quinta divisão consiste em ser a diferença "*divisiva*" quanto ao gênero, e "*constitutiva*" quanto à espécie, que são duas funções da mesma diferença.

Na segunda parte, em que oferece as definições, temos:

- Primeira definição: a diferença é o pelo qual a espécie excede ao gênero;
- Segunda definição: a diferença é o que se predica de muitas espécies diferentes *in quale*, essencialmente, porém;
- Terceira definição: a diferença é o que divide aquelas, que se colocam sob o mesmo gênero;
- Quarta definição: a diferença é o que difere de si as coisas singulares;
- Quinta definição: a diferença é o que distingue uma espécie de outra, e que é sua parte essencial.

CAPÍTULO 3 (DA DIFERENÇA)

A diferença tem uma significação comum, uma significação própria e uma significação propriíssima. No sentido comum, uma coisa diz-se que difere de outra, quando é dela distinta por uma alteridade qualquer, ou em relação a si mesma, ou em relação a uma outra coisa; Sócrates difere de Platão porque é outro; de si *<10>* mesmo no ser criança e, depois, homem feito, quando é em ação de quando é em repouso, e em todos as casos em que é outro em seu modo de ser.

No sentido próprio, uma coisa diz-se diferir de outra quando uma difere de outra por um acidente inseparável dela; um acidente inseparável é, por exemplo, a cor verde dos olhos, a forma aquilina do nariz, uma cicatriz *<15>* indisfarçáve1, proveniente de um ferimento. No sentido propriíssimo, enfim, diz-se que uma coisa difere de outra quando é dela distinta por uma diferença específica: assim o homem difere do cavalo por uma *diferença específica*, a saber, pela qualidade de *racional*. De maneira geral, qualquer diferença, vindo juntar-se a um ser, modifica-o[49], mas as diferenças comuns ou próprias tornam-no de uma qualidade outra, enquanto as diferenças mais próprias [tornam-no outro] (pois, entre as diferenças, umas fazem um *<20>* ente ser de qualidade outra, e os outros um ser outro). As que o fazem [outro] chamam-se específicas; as que a fazem de uma qualidade outra chamam-se simplesmente diferenças. Assim, a diferença *racional,* vindo a ajuntar-se a animal, torna-o outro, enquanto a de mover-se torna-o somente de qualidade outra que a de estar em repouso; eis [porque] a primeira o **<9>** tornou outro, e a segunda apenas de qualidade outra.

É, pois, segundo as diferenças que fazem a coisa outra, que se produzem as divisões dos gêneros em espécies, e que se formam as definições, as quais se compõem do gênero e das diferenças desse modo[50]. As diferenças, ao contrário, que fazem somente a qualidade *<5>* outra, não constituem senão diversidades e mudanças da maneira de ser.

Retomando a questão desde o início, é mister dizer que, entre as diferenças, umas são separáveis, e outras, inseparáveis; com efeito, mover-se, estar em repouso, ser saudável, estar doente, e outras diferenças similares, são separáveis, enquanto ter nariz aquilino ou achatado, racional ou irracional, são diferenças *<10>* inseparáveis. E entre as diferenças inseparáveis, umas são atributos *per se*[51]*,* e outras atributos *per accidens;* o racional pertence *per se* ao homem, assim que o mortal e o apto a receber a ciência, enquanto que aquilino ou nariz achatado são diferenças acidentais e não *per se*. As diferenças, que pertencem por si ao sujeito estão compreendidas na definição *<15>* da substância e tornam o sujeito outro, enquanto as diferenças *per accidens* não estão compreendidas na definição da substância e não tornam de modo algum o sujeito outro, mas apenas de qualidade outra. As diferenças *per se* não admitem mais nem menos, enquanto as diferenças *per accidens*, por inseparáveis que sejam, são susceptíveis de uma intensidade maior ou menor: nem o gênero é mais ou menos atribuído

---

[49] Substituída a diferença, modifica-se a espécie, que passa a ser outra, pois a diferença, por constituir a essência, é constituinte da forma.

[50] A espécie define-se logicamente pela diferença, e não por um acidente comum.

[51] *Per se* (*kath'autá*), quer dizer, atributos essenciais, que decorrem da essência da coisa, sem pertencer a essa essência. Os atributos *per accidens* são definidos a seguir.

ao de que é gênero, nem ao gênero as diferenças, segundo as quais se divide, pois são elas que completam a definição *<20>* de cada coisa, e a essência de uma coisa, sendo uma e idêntica, não admite uma intensidade de maior ou menor[52]; ao contrário, ser aquilino ou de nariz achatado, ou ser de tal ou qual cor, é susceptível de uma intensidade maior ou menor.

Examinamos, assim, três espécies de diferenças, e distinguimos as diferenças separáveis *<25>* e as diferenças inseparáveis, e, por sua vez, entre as inseparáveis, as que são essenciais e as que são por acidente.

<10> Acrescentemos, aqui, uma nova subdivisão: entre as diferenças *per se*, umas são aquelas com ajuda das quais dividimos os gêneros em espécies, e outras, as pelas quais as coisas divididas são constituídas em espécies.

Por exemplo, todas as diferenças *per se* de animal, sendo as seguintes: animado e sensível, e também racional e irracional, mortal e *<5>* imortal, a diferença animado e sensível é constitutiva da substância de animal, pois o animal é uma substância animada sensível, enquanto as diferenças de mortal e imortal, de racional e irracional, são apenas diferenças que dividem o animal, pois é por elas que dividimos os gêneros em suas espécies.

Mas essas diferenças, que dividem os gêneros, completam e constituem as espécies. Animal, com efeito, é partilhado pela diferença *<10>* de racional e pela de irracional, como o é ainda pela diferença de mortal e de imortal; mas as diferenças de mortal e de racional tornam-se constitutivas de homem; as de racional e de imortal tornam-se de Deus; e as de irracional *<15>* e de mortal, dos animais privados de razão.

Outro exemplo: as diferenças de animado e de inanimado, de sensível e de não-sensível, dividindo a substância mais elevada, as diferenças de animado e de sensível, juntas à substância, realizam a formação de animal; as de animado e de não-sensível realizam a formação de planta.

Portanto, as mesmas diferenças, tomadas de certa maneira, tornam-se diferenças constitutivas, e tomadas de outra maneira, dividem somente os gêneros, e são todas chamadas de específicas. Sua utilidade principal é dividir os gêneros e formar as definições, mas o mesmo não se dá quanto às diferenças acidentais *<20>*, que são inseparáveis, nem, com mais razão, quanto às que são separáveis.

Pode-se, pois, definir as diferenças, dizendo: a diferença é o pelo qual a espécie ultrapassa em compreensão ao gênero. O homem, **<11>** por exemplo, tem, além de animal, o ser racional e mortal, já que animal, com efeito, não é nada disso[53], de onde então as espécies tirariam as suas diferenças? Não há, tampouco nele todas as diferenças opostas, pois o mesmo sujeito receberia, ao mesmo tempo, os opostos, mas os possui apenas em potência, como se

---

[52] A substância não admite mais ou menos, como o demonstra Aristóteles em "*Das Categorias*", *Livro V*, [3b1 30-35] e [4a1-5].

[53] Animal, tomado precisamente, não é nem racional, nem irracional.

tem razão de dizer[54], todas as diferenças que lhe estão subordinadas, e não [possui] nenhuma *<5>* em ato. Vê-se assim que do que não é, nada pode nascer[55], e que os opostos não podem pertencer tampouco ao mesmo tempo ao mesmo sujeito.

Define-se ainda a diferença da maneira seguinte: a diferença é o que é atribuído na categoria da qualidade a uma pluralidade de termos e que diferem especificamente[56]; assim, racional e mortal são atributos do homem, enquanto tomado na categoria da qualidade, *<10>* não, porém, em sua própria essência. Com efeito, se se pergunta o que é o homem[57], devemos dizer que é um animal; mas se se inquire de que animal se trata, a resposta conveniente será que é racional e mortal, pois vemos o que se passa com as coisas compostas de matéria e de forma, ou pelo menos, que têm uma composição análoga[58] às compostas de matéria e de forma: do mesmo modo que a estátua tem por matéria o cobre e por forma a figura, também o homem, homem comum ou homem *<15>* específico[59], é composto do gênero, que é análogo à matéria, e da diferença, que é análoga à forma, e o todo que daí resulta, animal-racional-mortal, é o homem, como o fora, há pouco, a estátua[60].

Eis, ainda, um outro enunciado das diferenças dessa maneira: a diferença é o que separa naturalmente os termos subordinados ao *<20>* mesmo gênero. Com efeito, racional, irracional separam o homem e o cavalo, que estão sob o mesmo gênero, a saber, o animal. Outra fórmula ainda: a diferença é o pelo qual todas as coisas diferem[61]. Assim, o homem e o cavalo não têm diferença genérica: pois nós e os seres sem razão somos, uns e outros, animais mortais, mas o racional, uma vez acrescentado, nos distingue [deles]; somos racionais, **<12>** nós e os deuses, mas o mortal, uma vez ajuntado, nos separa dos deuses. Aprofundando a teoria da diferença, chega-se a dizer que a diferença não é qualquer dos termos que separam os seres colocados sob o mesmo gênero, mas, o que contribui, precisamente, para a própria

---

[54] O tema de *ato* e *potência* é tratado especialmente na *Metafísica* de Aristóteles, embora polaridade sempre presente em toda a sua obra.

[55] As diferenças estão contidas em potência no gênero, mas este não contém em *ato*, enquanto este gênero, as diferenças contrárias. Assim, o gênero animal não contém, em *ato*, racional e irracional, mas os contém apenas em *potência*. Um problema, que surge aqui, é o seguinte: atualizada uma das diferenças, dá-se, necessariamente, a irracional, ou vice-versa? Esta discussão não cabe na análise desta obra, mas apenas tratamos por alto nos comentários que fazemos a este capítulo.

[56] Vejam-se, nos comentários, a análise desta definição, e os reparos feitos por João de São Tomás.

[57] É a oposição já acentuada por Aristóteles entre o *quid* e o *quale*, entre o quididativo (essencial) e o qualitativo (acidental).

[58] A analogia é tema de máxima importância em todo o filosofar aristotélico, e é matéria por nós examinada no "*Das Categorias*".

[59] A matéria e a forma constituem uma das polaridades mais importantes da filosofia de Aristóteles, e não são sempre tomadas como correlativas, como acentua Tricot em seus comentários a esta obra.

[60] A forma, que pertence à categoria da qualidade é a *forma predicamental*. Há, ainda, a *forma* substancial, que pertence à categoria da substância. Tricot engana-se aqui, julgando que há apenas a primeira, como o faz em seus comentários.

[61] Em sentido essencial, quididativamente.

essência da coisa, o que é uma parte de sua quididade[62]. A aptidão natural para navegar, por exemplo, não é uma diferença do homem, mesmo que seja uma propriedade do *<5>* homem; poderíamos dizer seguramente que, entre os animais, uns são capazes naturalmente de navegar e que outros não o são, separando, assim, o homem de todos os outros; e, contudo, a aptidão natural para navegar não seria um elemento que completasse a substância, nem uma parte dela, mas uma simples maneira de ser da substância, do fato de não ser uma diferença da mesma natureza daquelas chamadas diferenças específicas propriamente destas. Dizemos, pois, que as diferenças específicas são as que tornam uma espécie outra, *<10>* e que estão contidas na quididade.

Já falamos bastante da diferença.

[62] A expressão constantemente usada por Aristóteles é *to ti en einaí (quod quid erat esse)*, o que era do ser, o que, sendo, no ser já era e que continua nele sendo, que é a forma, pois esta é o que perdura; portanto, o que vinha sendo, e, sendo, é o que continua sendo, indicando, assim, o que é estável e perdurante em si mesmo, no que se mutaciona.

COMENTÁRIOS

SÍNTESE DO CONCEITO DE DIFERENÇA

Diz-se *diferença propriíssima, a diferença específica*, que é o terceiro predicado. Esta é o que de muitos *in quale quid* se predica. Diz-se *in quid*, porque significa a parte da quididade, diz-se *in quale in quid*, porque significa a parte da quididade determinante e qualificante, que é o grau genérico. A *espécie* constitui-se, *contraindo* o *gênero* com a *diferença*.

A diferença refere-se aos inferiores, aos indivíduos, e ela se refere *in quale* apenas aos indivíduos da espécie. Na especulação filosófica em torno deste ente de razão lógico, chega-se às seguintes conclusões: a *diferença* é algo inseparável da *espécie*, quando se trata da *diferença propriíssima*, que é a *diferença substancial*, a qual divide o gênero *per se*, e é constitutiva da espécie. A diferença predica-se da espécie *in quale*, mas como é constitutiva da sua qüididade, predica-se também *in quid*. As diferenças são *graus* dos seres substanciais, tais como *vegetal*, *sensível*, *racional*, referindo-se a *graus de perfeição substancial*. A diferença, quando do gênero, o qual possui as suas espécies é uma *diferença genérica*. Assim, *sensível* predica-se como diferença de animal, que passa a ser gênero de diversas espécies diferentes. A diferença é mais atual que o *gênero*. O *gênero* predica-se de muitas diferentes *espécies* no *quod quid*, enquanto a *diferença* as especifica.

A *diferença superior* (a que pertence ao gênero) predica-se *in abstracto* dos inferiores. Como vimos, ela pode ser comparada ao gênero, na proporção de ato para potência, de forma para matéria. O conceito de gênero está fora do conceito de diferença, e vice-versa. A *diferença* superior, constitutiva do *gênero*, e esta *espécie*, como todo, é significada pelos três. A *diferença*, que se predica da espécie, é parte de um todo, um todo determinado e assinalado de um todo indeterminado e não assinalado, e que nele está incluso, potencial e implicitamente. O que é indeterminado no *gênero* é determinado na *espécie*. Deste modo, o *gênero* difere da espécie segundo indeterminado e determinado. A *diferença* está contida no *gênero* como determinado no indeterminado, e o gênero está contido na *espécie* como indeterminado no determinado. Assim as *diferenças* determinam o *gênero*.

Diferença
- **Comum** — a que convém a indivíduos de várias espécies;
- **Própria** (propriedade) a que se segue da forma, por ex.: risível;
- **Propriíssima** — a diferença substancial, que divide o gênero.

Alguns classificam ainda a diferença *específica per se* (a constitutiva da espécie) por exemplo: a *racional*, que muitos consideram apenas como a *propriíssima*.

A diferença superior (constitutiva do gênero) predica-se *in abstracto* da inferior (cuja diferença é constitutiva da espécie).

COMENTÁRIOS AO CAPÍTULO 3 (DA DIFERENÇA)

O conceito de diferença, tomado relativamente, opõe-se à razão de semelhança ou de similitude. A diferença, pois, tomada de certo modo, é uma relação, relação de diferença, pois esta, tomada em sua acepção mais lata, *in latissimu sensu*, nada mais é que a forma que difere (de *di* e *fero*, que conduz para outro). Por isso Porfírio diz que a diferença universalmente faz outra coisa, ou melhor, faz *ser-outro-que*, o que implica, pelo menos, dois termos, dos quais de um se afasta e se aproxima de outro, porque o que difere é outro que um, e o mesmo que outro, para o qual se aproxima. A diferença diz [desconveniência] com algo e conveniência potencial com outro, algo que desagrega.

Contudo, ao meditar sobre o que difere, é mister distinguir o que difere, de o que é diverso, e da diversidade e da diferença. Diz-se que é diverso o que difere fundamentalmente, o que pertence a gêneros distintos; diz-se que apenas difere o que não difere totalmente, e que pertence a espécies distintas, mas que está incluso no mesmo gênero. Portanto, toda diferença supõe alguma conveniência, e quando não há nenhuma conveniência próxima (no gênero), próximo, entre os termos diz-se que são diversos. Assim, são primariamente diversos os gêneros generalíssimos, como os predicamentos (categorias), que são diversos entre si, e não têm algo superior unívoco, no qual convenham, salvo se se tomasse o conceito de ser como gênero, o que ontologicamente é falso.

Feito este preâmbulo, podemos, então, examinar se a divisão oferecida por Porfírio é adequada, bem como solucionar outros problemas que vão surgir da análise de seu texto, como se evidenciará a seguir.

Para que uma divisão seja adequada, como já se viu, é mister que as partes adequem-se ao todo, e que a razão da divisão seja a mesma. Ora, a forma que difere, ou o faz essencial e intrinsecamente, ou o faz acidentalmente. Se o faz essencial e intrinsecamente, é a maximamente própria. Se o faz acidentalmente, é separável ou inseparável. Se inseparável, é própria, e faz diferir propriamente; se separável, é comum também a outros, e faz diferir propriamente; se separável, é comum também a outros, e faz diferir comumente. Diz-se que é uma diferença comum aquela que não se afixa a uma só espécie, aquela que pode ser em outra, aquela que apreendemos por acidente em muitos, como se dá com algumas qualidades, e também com a cor, a figura, o movimento etc.

As diferenças inseparáveis entendem-se não só as propriedades, que dimanam de princípios intrínsecos e quididativos, mas também de acidentes, que inherem imovelmente, que dimanam de princípios da essência, como o nariz aquilino, de que exemplifica Porfírio.

E ainda exemplifica ele como diferença individual a que se dá entre Sócrates e Platão, que é uma diferença individual.

A diferença maximamente própria é apenas aquela que se predica *in quale* essencialmente, como ele a define.

A diferença implica, portanto, quatro fundamentos:

1) A forma que faz diferir;
2) A segregação ou divisão, que resulta dessa forma que faz diferir;
3) A relação de diferença ou de dissimilitude;
4) A própria razão de terceiro predicável (diferença).

Pode-se resumir o que até aqui foi tratado por esta rápida explanação que damos a seguir, antes de analisarmos a procedência, ou não, das diversas definições propostas por Porfírio.

* * *

A diferença, além de matéria lógica, é matéria fundamental metafísica, e é examinada na Ontologia, cujas providências vamos dispensar aqui, para considerar apenas as que se referem ao campo lógico.

A definição de Porfírio que diz: a diferença é o que é atribuído na categoria da qualidade "a uma pluralidade de termos que diferem especificamente", justifica João de São Tomás que se deveria traduzir por "que se predica de muitos e também especificamente diferentes" (*etiam*). Da maneira que traduzimos, essa advertência de João de São Tomás está considerada, porque não é só o "que se predica de muitos", mas também do que é especificamente diferente, já que essa predicação *in quale*, porque é qualitativa, é também *in quid*, porque se refere ao que é atual na essência da coisa. Daí propor ele como sendo essa definição a verdadeira intenção de Porfírio.

Alegam alguns autores que nem Aristóteles nem Porfírio haviam alcançado as espécies especialíssimas (as espécies átomas), aquelas que não contêm ulteriores diferenças específicas, como é a espécie *homem*, *cavalo*, *casa*, que se referem a entidades concretas, e são por elas subjetivamente representadas.

Se realmente tal não é tratado *ex professo*? Não há procedência em tal afirmação, porque tanto Aristóteles como Porfírio oferecem em seus trabalhos, exemplos constantes de tais espécies átomas, em que muitas foram por eles definidas.

A diferença é predicada *in quale quid*. *In quid*, quer dizer, essencialmente ou quididativamente, não o mesmo que substancialmente, porque se diz adjectivamente. A diferença

tem razão de universal em relação aos inferiores e esta é a razão por que, entrando na definição, pode converter-se com o que é definido.

O gênero não é predicado da diferença, bem como a diferença não participa do gênero, como examina Aristóteles [na obra] "*Tópicos*", *Livro IV* [122b1-15]. Se o gênero fosse incluído nas diferenças tornar-se-ia análogo. Por outro lado, porém, a diferença genérica constitui o gênero (gênero em relação às espécies, espécie em relação aos seus gêneros) é parte quididativa dele.

A diferença específica contrai o gênero, mas, contraindo-o está fora do seu conceito. É o que prova Aristóteles na "*Metafísica*", *Livro III* [998b1-25], para onde remetemos o leitor, onde se alinham alguns comentários importantes.

Tudo quanto expusemos acima nos facilita compreender que a definição de Porfírio é boa e adequada.

Há seres finitos, sem dúvida. Pergunta-se, então, se a presença de seres finitos, por si só indicia a presença de ser infinito. Tomamos infinito aqui em sentido categoremático; ou seja, simples e não etimológico, como presença de uma entidade sem limitação, nem dependência, nem restrições, em plenitude de si mesma, perfeitíssima, porque atualiza tudo quanto pode ser, sendo tudo quanto pode ser. Logicamente, finito e infinito seriam diferenças. Dada a primeira como evidente e atual, a segunda não pode ser apenas potencial, porque a potencialidade, a possibilidade do infinito, se apenas fosse possibilidade, implicaria contradição intrínseca, porque essa possibilidade não poderia caber no gênero que fosse indicado, porque a possibilidade de atualização do infinito seria a negação do próprio infinito. Portanto, se o infinito é possível, neste caso ele é desde todo o sempre. Já as mesmas condições não oferecem o conceito de racional, porque racional em animal, sendo algo limitado, sua não existência não implicaria contradição, já que seria um ser dependente.

Este tema não pode ter uma solução aqui nestes comentários, porque não caberia seu exame ao âmbito desta obra, já que a ultrapassa e penetra no terreno que pertence à Ontologia e também à Teologia. Apontamo-lo apenas no intuito de mostrar que a Lógica muito contribui para provocar temas ontológicos, e problemas a solucionar, bem como também demonstra que o argumento anselmiano em favor da existência de um ser superior, que não podemos mentar outro que o supere tem maiores fundamentos do que se julga.

Apenas um reparo queremos fazer antes de [terminar] este comentário. É o que se refere à diferença que há entre o lógico e o ontológico aqui. O lógico, sem dúvida, fundamenta-se na nossa esquemática, no que concebemos das coisas, enquanto o ontológico é o que se dá na coisa concebida. Buscamos na coisa concebida a razão (*logos*) da sua entidade, do que nós conceituamos. Onticamente, buscamos provar a existência da singularidade, do indivíduo, no qual há a razão ontológica, que dará conteúdo mais profundo ao esquema lógico, que construímos. Logicamente, o conceito de finito implica o de infinito; ontologicamente, a razão de finitude, como dependência, implica o de que depende e a possibilidade do ser independente em plenitude, infinito. Este, se não se der onticamente (singularmente existente), implicaria contradição na conceituação ontológica, embora sem contradição na

Lógica, porque não cabe a esta provar nenhuma existência, mas apenas o rigor lógico, o *logos*, que conexiona os entes de razão, que são os conceitos, os juízos e os raciocínios. A problemática, que surge aqui, é imensa e, como dissemos, ultrapassa os limites destes comentários e o âmbito desta obra. Contudo, a raiz de onde parte qualquer tentativa de solução tem de fundar-se na Lógica e, sobretudo, no tema da diferença, que terá de ser abordada com uma coragem inaudita e com uma retensão de vontade indomável, porque é um desafio à argúcia humana. Os fracos, certamente, preferirão escamotear o problema, dizendo que tais uvas não interessam por serem verdes. Poderão usar as razões da raposa, mas as razões serão apenas razões de raposa ...

* * *

Quanto ao problema que consiste em perguntar se, estabelecida uma diferença, se dá, necessariamente, a sua contrária, podemos tecer os seguintes comentários.

O gênero, enquanto cogitado, é um ente de razão; na coisa cogitada refere-se ao que nela é incompletamente a sua essência, tomada pelo aspecto mais abstrato, enquanto a espécie é mais contracta, pela contracção que a diferença faz ao gênero.

Pergunta-se se havendo um gênero diferenciado, ou seja, uma espécie, há necessariamente a espécie contrária. Em primeiro lugar, precisamos partir da análise de alguns elementos imprescindíveis. E um deles é o que se refere à oposição, na espécie de oposição dos contrários. Distingue-se essa oposição da oposição contraditória e da privativa pelo fato destas se darem entre ente e não ente. Mas a oposição contrária é aquela que se dá entre ente e ente, como também a correlativa. Ora, desse modo, há positividade do contrário à espécie determinada. Essa positividade pode ser atual ou potencial. Assim, se há animais brutos, irracionais, é possível darem-se animais racionais? A pergunta não toma em consideração o haver o homem como um fato da experiência, que é um ser animal, e também racional. Ela se coloca apenas no campo ontológico, e busca a razão ontológica do homem como animal racional. Portanto, colocada assim não é uma pergunta a desprezar, porque o que ela deseja em resposta não é a asserção de que há animais racionais, porque há homens, e estes são entes da nossa experiência, e esta comprova a sua existência. A pergunta, sendo ontológica, busca o *logos* do *ontos*, a razão ontológica do homem. Ademais, mesmo antes do homem surgir, poderia ser colocada a pergunta por um ser inteligente que não fosse animal. O que se quer saber é se era ontologicamente possível, dado o animal irracional, a possibilidade do racional. O exemplo não é dos melhores, porque irracional é um conceito mais privativo que contrário, porque recusa a presença da racionalidade, se tomado apenas etimologicamente. Mas se se der um conteúdo mais ontológico, irracional seria, neste caso, o animal que, por não estar suprido de um princípio inteligente de grau elevado, incapaz de realizar as operações superiores da mente, neste caso tomaria, então, um conteúdo positivo. Se essas operações não contradizem a estrutura psíquica da animalidade, é ela possível. Era, portanto, possível haver um animal racional apto às operações superiores da mente.

SÚMULA DO CAPÍTULO 4 (DO PRÓPRIO)

Propõe Porfírio neste capítulo quatro acepções do "*Próprio*", das quais ele prefere a última.

Deixamos de dar sua explanação na súmula, por estarem perfeitamente delineadas no texto.

CAPÍTULO 4 (DO PRÓPRIO)

O próprio divide-se em quatro sentidos. É, de início, o que pertence acidentalmente a uma única espécie, mesmo sem pertencer a toda a espécie: para o homem, como exemplo, exercer a medicina ou fazer a geometria. É, a seguir, o que pertence acidentalmente a toda *<15>* a espécie, mesmo sem pertencer a ela apenas, como, para o homem, ser bípede. É, ainda, o que pertence a uma só espécie, a toda essa espécie e somente num momento determinado: encanecer na velhice é próprio de todo homem[63]. Em quarto lugar, é o concurso de todas essas condições ao mesmo tempo: ser de uma só espécie, de toda, e sempre[64], como, para o homem, a faculdade de rir. Com efeito, mesmo que ele não ria sempre, do homem, ao menos, se diz que é capaz de rir, não porque ri sempre, mas porque pode fazê-lo naturalmente; é uma qualidade que faz sempre parte de sua *<20>* natureza, como para o cavalo a faculdade de relinchar. Estas últimas qualidades são com justiça chamadas *próprias*, porque elas se reciprocam também com o sujeito: se há cavalo, há a faculdade de relinchar, e se há faculdade de relinchar, há cavalo.

---

[63] Não sempre, mas algumas vezes, como se dá na senilidade ("*Non semper, sed aliquando, hoc est in senectude*" (Sylvester Maurus -7).

[64] *Quod convenit omni, soli et semper* (que convém a todos, somente e sempre) (Sylvester Maurus, 17).

<u>COMENTÁRIOS</u>

SÍNTESE DO TEMA DO PRÓPRIO

Como vimos, o *próprio* (*propriedade*) é o que é predicado *in quale*, mas necessariamente. Entretanto, a propriedade é predicada não constitutivamente de uma coisa, mas algo que surge, que emerge da constituição da coisa. Porfírio estabelecia quatro acepções do próprio:

1) O que convém somente à *espécie*, mas não a todos os seus indivíduos, como o ser gramático ou médico no *homem*;
2) O que convém a todos os indivíduos, não porém, somente à *espécie*, como, no *homem*, convém ser *bípede*;
3) O que convém somente à *espécie* e a todos os indivíduos, porém nem sempre, assim o *falar* no *homem*;
4) O que seria o *próprio* maximamente considerado: o que somente pertence à *espécie*, a todo o indivíduo, e sempre convém, como o ser risível ou admirativo no *homem*. Esta última acepção é a do próprio que se converte com o seu sujeito. O próprio *simpliciter* considerado é este. Este *próprio* deve resultar da constituição da essência. Assim, a gravidade no homem não resulta por ser homem, mas por ser corpo. É, pois, um próprio do corpo, e não verdadeiramente do homem. A essência de um ser pode ser considerada física ou metafisicamente. A *essência física* é aquela que se dá nas coisas da natureza sem precisão. A *metafísica* é a essência tomada precisamente (*quididade*), que além de prescindir da diferença numérica, enuncia apenas o que é contido na definição metafísica.

Nas especulações filosóficas em torno desse ente de razão, são concluídos os seguintes postulados: além do que já dissemos acima, o *próprio* não é a essência do sujeito, é um *acidente* do *gênero* ou da *espécie*; portanto, não pode ser reduzido ao predicamento *da substância*. Distingue-se, porém, do *acidente comum*, porque este se dá no indivíduo, enquanto o *próprio* dá-se no *gênero* ou na *espécie*. Quando se predica alguma coisa de algo, predica-se ou *per se* ou *per accidens*. Predica-se *per accidens* de três modos:

1) O *acidente* é predicado do sujeito (homem é branco);
2) O *sujeito* é predicado do *acidente* (este branco é homem);

3) O *acidente* é predicado do *acidente* (este branco é músico).

Predica-se *per se*:

1) Pelo gênero;
2) Pela espécie;
3) Pelo próprio genérico;
4) Pelo próprio específico.

Quando o *próprio* é predicado do sujeito não o é *per accidens*, como se predica o *acidente comum*, porque o *próprio* tem uma *habitudo* (conveniência) em relação ao sujeito, diferente da que tem o *acidente comum*, já que o *próprio* emerge *ex-constititutivis* da essência, por isso pode ser predicado *per se* dele.

O *próprio* tem de estar sempre inherente a todos os indivíduos, porque é inherente à forma específica, embora não se atualize. Assim, o ser músico no homem é uma propriedade, embora não se atualize, pois o homem, por ser homem, pode ser músico.

Portanto, o próprio distingue-se dos outros predicamentos pelos seguintes aspectos: pelo *"in quale"* distingue-se do gênero e da espécie; pelo *"acidentalmente"*, distingue-se da diferença, que é *quale* essencialmente, e pelo "*necessário*", distingue-se do acidente comum, que é o quinto predicável.

SÚMULA DO CAPÍTULO 5 (DO ACIDENTE)

De início, propõe Porfírio três definições de "*Acidente*" e uma divisão.

A primeira definição é o que "*adest et abest*" sem corrupção do sujeito (advém ou se afasta).

A segunda é: acidente é o que pode igualmente "*inesse et non inesse*" (ser-em e não-ser-em).

Terceira: acidente é o que não é gênero, nem espécie, nem diferença, nem próprio, mas que, contudo, está no sujeito.

A divisão é: algum acidente é separável, como dormir, andar; outro inseparável, como a negrura no corvo, que pode, contudo, ser separado pela mente, sem que se dê sua destruição.

CAPÍTULO 5 (DO ACIDENTE)

O acidente é o que se produz e desaparece *<25>* sem acarretar a destruição do sujeito. Ele se divide em duas espécies: uma é separável do sujeito, a outra inseparável. Assim, dormir é um acidente separável; ser negro, embora sendo um acidente inseparável para a corvo e para o Etíope, não impede que se possa conceber pelo menos um corvo branco e um Etíope **<13>** que tenha perdido a sua cor, sem ser o próprio sujeito destruído[65]. Define-se, ainda, da maneira seguinte: o acidente é o que pode pertencer ou não pertencer ao mesmo sujeito, ou, enfim, o que não é nem gênero nem diferença, nem espécie, nem próprio, mas é, *<5>* contudo, sempre subsistente num sujeito[66].

Depois de ter definido todos os termos como propuséramos realizar, a saber: o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente, é mister indicar quais são os caracteres comuns que lhes pertencem, e quais os caracteres que lhes são próprios.

---

[65] O desaparecimento do acidente não acarreta a destruição do sujeito, o que é da definição daquele.

[66] Essa definição não é puramente negativa, como o pretendem Elias, David e Tricot, porque ela é simultaneamente negativa e positiva, o que é aliás uma das melhores características da boa definição, segundo os grandes dialéticos dos sécs. XVI e XVII, onde primaram os jesuítas. Assim, a definição de unidade é positiva e negativa simultaneamente, porque é o *indiviso in se* (não divisível em si) *et diviso ab alio*, mas distinto dos outros. O acidente não é nenhum dos outros quatro predicáveis, porque é o que é: algo subsistente em outro, *in alio*, no sujeito, sem ser, contudo, nenhum dos quatro outros predicáveis.

COMENTÁRIOS

SÍNTESE DO CONCEITO DE ACIDENTE

O acidente pode ser separável do sujeito, como sentar-se, caminhar; ou inseparável, como masculino e feminino.

Os acidentes são separáveis da quididade ou da razão específica; ou seja, quando tomados em abstrato. Quando o *acidente* é inseparável, não do sujeito, mas da essência, é ele *propriedade* (próprio), como já vimos.

Em torno dessa matéria, a especulação alcançou os seguintes postulados:

1) O *acidente* é algo que acontece ao sujeito passível de corrupção. É o *acidente predicamental*. A *propriedade* é um *acidente necessário* da *espécie* e do *gênero*, e é predicável (quando é próprio) por isso mesmo. Segundo Aristóteles, caracteriza o *acidente* o *inesse* na *substância*, e divide-o em nove gêneros. O acidente *predicamental* predica-se do sujeito, não da sua essência (o "estar sentado" predica-se de Pedro não do homem). Há duas operações do espírito: pela primeira, o intelecto apenas intelige o significado do termo: pela segunda, o intelecto intelige, compondo ou dividindo, por ser ou não-ser, conforme intelige (julga, realiza o juízo). Assim, Pedro é ou não é branco. Pela primeira operação, podemos inteligir o corpo sem figura, porque a figura não é da essência do corpo, já que corpo pertence ao *gênero* da *quantidade*, e a figura ao *gênero* da *qualidade*. Deste modo, o intelecto pode inteligir o corpo sem inteligir a figura, contudo não pode o intelecto inteligir o corpo, como não contínuo, porque contínuo é da razão de corpo. Pela segunda operação (que é o juízo), não podemos inteligir o corpo, como ser sem figura. Neste caso, a figura segue-se ao corpo, porque se há corpo, é necessário haver posição das partes no todo. Esta é *diferença* da quantidade, da qual se segue, necessariamente, a figura, de modo que, *in concreto*, retirada a figura, consequentemente se retiraria o corpo.
2) O *acidente* deve ser distinguido do *próprio*, como já o fizemos.
3) Não é da essência da coisa, nem parte da essência, mas algo que nela ocorre. O *acidente predicamental* é algo que acontece ao indivíduo enquanto o próprio acontece à espécie. O *acidente predicamental* predica-se *per accidens*, enquanto o predicável (próprio) predica-se *per se*. O sujeito pode ser inteligido sem *acidentes*, quer pela primeira como pela segunda operação do intelecto. Mas o *próprio*, como *acidente predicável*, predicado do sujeito, não pode, pela segunda operação do intelecto, ser inteligido sem o seu *acidente*. Esta é a razão por que nem todos os *acidentes* são *próprios*.

SÚMULA DO CAPÍTULO 6 (COMPARAÇÕES DOS PREDICÁVEIS)

Neste capítulo, Porfírio examina longamente os cinco predicáveis e compara entre si o que neles convém, em relação uns aos outros, o que aliás faz claramente no texto.

CAPÍTULO 6 (DOS CARACTERES COMUNS ÀS CINCO VOZES)

<10> O que há de comum a todas essas noções é o de serem atribuídas a uma pluralidade de sujeitos.

O gênero é afirmado das espécies e dos indivíduos, e a diferença igualmente; a espécie é afirmada dos indivíduos que ela contém; o próprio, da espécie da qual é próprio e dos indivíduos colocados sob esta espécie; o acidente, por sua vez, das espécies e dos indivíduos. *<15>* Com efeito, animal é atribuído aos cavalos e aos bois, que são espécies, bem como a tal cavalo e a tal boi, que são indivíduos; o não-racional[67] é atribuído aos cavalos e igualmente aos bois e aos indivíduos dessas espécies. Mas a espécie, por exemplo, o homem, não é atribuída senão aos homens particulares; o próprio, por exemplo, a faculdade de rir, é atribuída ao mesmo tempo ao homem e aos homens particulares. O negro, que é um acidente inseparável, é atribuído ao mesmo tempo à espécie dos corvos e aos corvos particulares; mover-se, que é um acidente separável, é *<20>* atribuído ao homem e ao cavalo, mas é atribuído primordialmente aos indivíduos e, também, mas em segunda linha apenas, às espécies que contêm os indivíduos.

DOS CARACTERES COMUNS AO GÊNERO E À DIFERENÇA

Um carácter comum ao gênero e à diferença **<14>** é o de conter espécies: pois a diferença abrange, também, as espécies, embora não contenha todas as que encerra o gênero. Com efeito, racional*,* embora não inclua os entes não-racionais, como a faz vivente, inclui ao menos homem e deus, que são suas espécies. Por outro lado, da mesma maneira que tudo o que é atribuído ao gênero, enquanto gênero, o é também às espécies subordinadas ao gênero, do mesmo modo tudo [quanto] é atribuído à diferença, enquanto diferença, o será, também,

[67] A diferença, portanto.

à espécie que ela constitui. Com efeito *<5>*, animal, sendo gênero, a substância lhe é atribuída enquanto gênero, e também animado, mas esses termos são também atribuídos às espécies subordinadas a animal, até aos indivíduos; igualmente, racional, sendo a diferença, servir-se da razão lhe é atribuído enquanto diferença, e servir-se da razão será atribuído não apenas a racional, mas ainda às espécies subordinadas a racional.

<10> Um outro carácter comum é que o gênero ou a diferença, uma vez destruído, todos os termos que lhe estão subordinados, desaparecem também; do mesmo modo, animal não existindo, não há cavalo, nem homem; do mesmo modo se racional não existe, não haverá, tampouco, animal que use a razão.

DA DIFERENÇA ENTRE O GÊNERO E A DIFERENÇA

Um carácter próprio ao gênero é o de ser atribuído a um maior número de termos do que a diferença, a espécie, o próprio, e o acidente; *<15>* animal é atribuído ao homem, ao cavalo, ao pássaro, à serpente; quadrúpede, aos animais que têm quatro patas; homem não é atribuído senão aos indivíduos; capaz de relinchar ao cavalo apenas, e aos cavalos em particular; e igualmente, o acidente aos termos menos numerosos[68]. Mas é mister entender aqui por diferenças as pelas quais o gênero é dividido, e não aquelas que completam a essência do gênero.

<20> Outra distinção: o gênero contém a diferença em potência[69]; animal, com efeito, **<15>** compreende o racional e o não racional. Ademais, os gêneros são anteriores às diferenças, que lhes estão subordinadas. Eis porque o seu desaparecimento acarreta o das diferenças, enquanto o desaparecimento das diferenças não acarreta o deles. Suprimi o animal, e suprimireis o racional e o não-racional. Ao contrário, a supressão das diferenças não acarreta a do gênero; até se todas desaparecessem, poder-se-ia conceber substância-animal-sensível, o que seria precisamente animal. Ademais, o gênero é um atributo inherente à essência, enquanto a diferença entra na qualidade, como dissemos. Ademais, o gênero é um para *<5>* cada espécie: o gênero do homem é animal; enquanto as diferenças são múltiplas, como racional, mortal, apto a receber a inteligência e a ciência, todas diferenças que separam o homem dos outros animais. Enfim, o gênero desempenha o papel de matéria, e a diferença o de forma. Poder-se-ia ajuntar ainda outros caracteres comuns ou próprios ao gênero e à diferença, mas podemos permanecer por aqui.

DOS CARACTERES COMUNS AO GÊNERO E À ESPÉCIE

[68] Impõe-se que tais acidentes pertençam a seres inclusos no mesmo gênero. *(Amm. 118, 22).*

[69] Não contém inversamente.

<10> O gênero e a espécie têm por carácter comum serem atribuídos a uma multiplicidade de termos, como já o dissemos. Compreendemos algumas vezes que se trata da espécie enquanto espécie, e não da espécie tomada também como gênero[70], pois é verdadeiro que o mesmo termo pode ser, ao mesmo tempo, espécie e gênero.

Um outro carácter comum é a sua anterioridade em relação aos termos aos quais são atribuídos. Ademais, cada um deles forma um todo.

DA DIFERENÇA ENTRE O GÊNERO E A ESPÉCIE

*<15> G*ênero e espécie diferem em o gênero conter as espécies, enquanto as espécies estão contidas no gênero, e não o contêm[71]; pois o gênero tem mais extensão que a espécie. Ademais, é mister que os gêneros sejam colocados anteriormente, e que, informados pelas diferenças específicas, completem a constituição das espécies; e daí provém, ainda, que os gêneros sejam anteriores por natureza. Seu desaparecimento acarreta o da espécie, não inversamente: sendo dada a espécie, de *<20>* qualquer maneira, o gênero existe também, mas se é o gênero que é dado, a espécie não existe necessariamente. E os gêneros são atribuídos por sinonímia às espécies, que lhes são subordinadas, enquanto não se dá o mesmo das espécies aos gêneros. Ademais, os gêneros têm uma extensão maior, porque abarcam as espécies que lhe estão subordinadas, e as espécies, uma compreensão maior que os gêneros, em razão de suas diferenças próprias[72].

Finalmente, nem a espécie poderia tornar-se gênero mais geral, nem o gênero, espécie especialíssima.

DOS CARACTERES COMUNS AO GÊNERO E AO PRÓPRIO

---

[70] Porque seria ela, então, anterior a si mesma, o que seria absurdo.

[71] *Species non continet genus ut partem subjectivam sed ut partem essentialis* (Pacius, Ar. Org. 24, cit, por Tricot). É o que demonstramos nos comentários anteriores, segundo a boa doutrina anteriormente exposta pelos escolásticos, cuja distinção já fora claramente delineada e precisada. O gênero contém as espécies em potência.

[72] *Genus supra singulas species addit alias species, quas continet actu: ex gr., animal ultra hominem dicit in potentia equum, avem, etc.; homo ultra animal includit acti differentiam rationalis* (Sylvester Maurus,20) — O gênero, além das espécies singulares, acrescenta outras espécies, as quais contém em potência; a espécie, além do gênero, acrescenta as diferenças, as quais contém em ato: por exemplo, animal, além de homem, diz em potência cavalo, ave, etc.; homem, além de animal, inclui em ato a diferença racional.

<16> Um carácter comum ao gênero e ao próprio é de serem logicamente posteriores às espécies: do mesma modo, se há homem, há animal; se há homem, há capaz de rir. Além disso, o gênero é atribuído igualmente às espécies, e o próprio aos indivíduos que dele participam; o homem e o boi são ambos igualmente *animais* e Anitos e Melitos são ambos igualmente *<5>* capazes de rir. Outro carácter comum: do mesmo modo que o gênero é atribuído por sinonímia às espécies próprias, assim o próprio o é ao de que é próprio[73].

DA DIFERENÇA ENTRE O GÊNERO E O PRÓPRIO

Sua diferença consiste em que o gênero é anterior, e o próprio, posterior. É mister, de início, que o animal seja dado, e é só depois que é dividido por suas diferenças e suas propriedades. Além disso, o gênero é atribuído a *<10>* diversas espécies, enquanto o próprio o é a uma só espécie da qual é próprio.

Ademais, o próprio substitui na atribuição o de que é próprio, enquanto o gênero não se reciproca nunca; se há animal, não há forçosamente homem; e se há animal, não há forçosamente capaz de rir; enquanto se há homem, há capaz de rir, e inversamente. Ademais, o próprio pertence a toda espécie, da *<15>* qual é próprio, a ela só, e sempre. O gênero pertence a toda espécie da qual é gênero, e sempre, não, porém, a ela somente.

Enfim, a destruição dos próprios não acarreta a destruição dos gêneros, enquanto a destruição dos gêneros acarreta a destruição das espécies, das quais os próprios são próprios; assim, pois, os sujeitos dos quais são próprios, uma vez aniquilados, os próprios são também simultaneamente aniquilados.

DOS CARACTERES COMUNS AO GÊNERO E AO ACIDENTE

<20> O gênero e o acidente têm em comum o serem atribuídos a uma pluralidade de termos, assim como o dissemos, que os acidentes são **<17>** separáveis ou inseparáveis; assim, mover-se é atribuído a muitos termos, o negro aos corvos, aos etíopes, e a certos seres inanimados.

---

[73] *Sicut animal univoce dicitur de homine et leone, sic risibile univoce dicitur de Socrate et Platone* (Sylv. Maurus, 21, cit por Tricot). Do mesmo modo como animal se diz univocamente de homem e leão, *risível* se diz univocamente de Sócrates e Platão.

DA DIFERENÇA ENTRE O GÊNERO E O ACIDENTE

O gênero difere do acidente em ser ele anterior às espécies, e os acidentes, posteriores às espécies: com efeito, até se se considera <*5*> um acidente inseparável, o sujeito ao qual o acidente pertence não é tampouco anterior ao acidente[74].

Ademais, os termos que participam do gênero, participam todos a título igual, mas os termos, que participam do acidente, não participam dele a título igual, pois a participação dos acidentes é susceptível de uma intensidade maior ou menor[75], enquanto, para a dos gêneros, não é assim. Ademais, os acidentes subsistem primordialmente nos indivíduos, enquanto os gêneros e as espécies são naturalmente <*10*> anteriores às substâncias individuais[76].

Enfim, os gêneros são atribuídos essencialmente aos termos que lhes estão subordinados, enquanto os acidentes não o estão a não ser na qualidade ou na maneira de ser de cada indivíduo; se se pergunta, com efeito, qual (*qualis*) é o Etíope, dir-se-á que é negro, e se se pergunta *como* se comporta Sócrates, responder-se-á que está sentado ou que passeia.

Acaba-se de expor quais são as diferenças <*15*> entre o gênero e os quatro outros termos, mas nota-se que cada um desses outros termos também difere dos outros quatro, de maneira que, como há cinco termos, e cada um deles difere dos quatro outros, dever-se-ia obter quatro vezes cinco, ou seja vinte diferenças ao todo. Não é, porém, assim; como os termos subsequentes entram sempre em linha de conta, e os segundos têm uma diferença de menos, porque ela já foi considerada, as terceiras, duas diferenças de menos, as quartas, três, e as quintas, quatro, não se obtém ao todo senão dez diferenças: quatro + três + dois + um. Assim, o gênero difere da <*20*> diferença, da espécie, do próprio e do acidente, o que dá quatro diferenças; mas se diz em que diferença difere do gênero, quando se diz em que o gênero difere dela. Resta, pois, dizer em que o gênero difere da espécie, do próprio e do acidente, o que dá três diferenças. Para a espécie, por sua vez, disse-se em que ela difere da diferença, uma vez que se disse em <*25*> que a diferença difere da espécie pois, dizer em que a espécie difere do próprio e do acidente **<18>** o que dá aí duas diferenças. Restará saber em que o próprio difere do acidente, <*5*> pois anteriormente disse como ele difere da espécie, da diferença e do gênero quando se falou da diferença desses termos em relação a ele. Assim, pois, se se tomam quatro diferenças do gênero em relação aos outros termos, três da diferença, duas da espécie, e uma do próprio ou acidente, teremos dito ao todo dez, no número dos quais se encontram as quatro diferenças do gênero em relação aos outros termos, o que já demonstramos precedentemente.

---

[74] *Prius est esse corvum quam esse nigrum, cum nigrum accidit corvo ut subjecto* (O ser corvo é anterior ao ser negro, porque negro acontece com corvo enquanto sujeito) (Sylvester Maurus, 22, cit. por Tricot).

[75] Segundo o aspecto qualitativo do acidente é esse sujeito a mais ou menos ou seja, a graus de intensidade. Assim, as coisas brancas não são igualmente brancas.

[76] Sylvester Maurus, 22, salienta haver aqui uma tomada de posição platônica.

DOS CARACTERES COMUNS À DIFERENÇA E À ESPÉCIE

<10> Um carácter comum da diferença e da espécie é o de ser igualmente participável: os homens particulares participam a título igual ao mesmo tempo do homem e da diferença de racional. Um outro carácter comum é o de estar sempre presente aos seres que participam delas: Sócrates é sempre racional, e Sócrates é sempre homem.

DA DIFERENÇA ENTRE A ESPÉCIE E A DIFERENÇA

<15> Um carácter próprio da diferença é ser um atributo na qualidade, enquanto a espécie é um atributo essencial: embora se possa tomar o homem como uma qualidade, ele não é qualidade no sentido absoluto, mas somente enquanto inclui as diferenças, que se acrescentam ao gênero para constituí-lo.

Ademais, a diferença é percebida muitas *<20>* vezes numa pluralidade de espécies: quadrúpede aplica-se a muitas espécies, que diferem especificamente, enquanto a espécie aplica-se somente aos indivíduos colocados sob a espécie.

Além disso, a diferença é anterior à espécie, que ela constitui, o racional, uma vez aniquilado, o homem está aniquilado, enquanto que o homem, uma vez aniquilado, não está aniquilado o racional, pois há ainda Deus.

Por outro lado, a diferença está junta a uma outra diferença: o racional e o mortal estão **<19>** colocados juntos para realizar o homem. Uma espécie, ao contrário, não se junta a uma espécie, de maneira [que engendre] qualquer outra espécie: um cavalo se une a um asno para engendrar um mulo, mas *cavalo*, no sentido absoluto, junto a *asno* não constituiria *mulo*.

DOS CARACTERES COMUNS À DIFERENÇA E AO PRÓPRIO

<5> Diferença e próprio têm por carácter comum serem participados a título igual pelos seres que deles participam; os seres racionais são todos igualmente racionais, e os seres capazes de rir, todos igualmente capazes de rir. Um outro carácter comum é que um e outro estão sempre presentes na totalidade do sujeito: mesmo que o bípede seja mutilado, ele é

sempre assim chamado em relação ao que é naturalmente; pois também o ser capaz de rir possui sempre esta faculdade, mas tal não quer dizer que ele ria sempre.

DA DIFERENÇA ENTRE O PRÓPRIO E A DIFERENÇA

<10> O carácter próprio da diferença é que ela se aplica muitas vezes a uma pluralidade de espécies: por exemplo, racional aplica-se a Deus e ao homem. Ao contrário, o próprio não se aplica senão a uma única espécie, aquela da qual ele é o próprio. Ademais, a diferença é logicamente posterior aos termos dos quais é diferença, porém, não lhes é recíproca, enquanto os próprios substituem, na atribuição[77], *<15>* os termos dos quais são próprios, pelo fato da reciprocidade.

DOS CARACTERES COMUNS À DIFERENÇA E AO ACIDENTE

Um carácter comum à diferença e ao acidente consiste em serem eles ditos de uma pluralidade de termos. Outro carácter comum: no que concerne aos acidentes inseparáveis é o de estar sempre presente no sujeito e em todo o sujeito: o bípede pertence sempre a todos os corvos, e o negro igualmente.

DOS CARACTERES PRÓPRIOS À DIFERENÇA E AO ACIDENTE

<20> Eles diferem em que a diferença contém e não é contida: o racional contém homem.

<20> Quanto aos acidentes, de certa maneira, eles contêm, pelo fato de residirem em muitos termos, mas, por outro lado, são contidos, no fato de os sujeitos serem receptáculos, não de um único acidente, mas de muitos. Além disso a diferença não é susceptível de uma intensidade maior ou menor, enquanto os acidentes admitem o mais e o menos. E as diferenças contrárias são incombináveis, enquanto os acidentes contrários podem combinar-se[78].

[77] Nem sempre, pois racional não se converte com homem, mas risível, sim.

[78] Os opostos privativos não podem combinar-se, nem os contraditórios, apenas os contrários, como branco e preto que, combinados, dão o cinzento.

Tais são, pois, os caracteres comuns e as particularidades da diferença com os outros termos. Quanto ao [dizer] em que a espécie difere do gênero e da diferença, tratamos deste ponto quando examinamos em que o gênero *<10>* e em que a diferença diferem dos outros termos.

DOS CARACTERES COMUNS À ESPÉCIE E AO PRÓPRIO

Um carácter comum à espécie e ao próprio é o de poderem ser atribuídos reciprocamente um ao outro: se há homem, há capaz de rir, e se há capaz de rir, há homem. O capaz de rir deve ser tomado no sentido do que é naturalmente dotado de rir: nós já o dissemos em diversas ocasiões. (Uma outra qualidade comum é que estão a título igual no seu sujeito): as espécies pertencem a título igual aos seres *<15>* que delas participam, e os próprios, ao sujeito, dos quais são próprios.

DA DIFERENÇA ENTRE A ESPÉCIE E O PRÓPRIO

A espécie difere do próprio em poder ser gênero de outros termos, enquanto é impossível que o próprio seja o próprio doutros termos. A espécie ainda está realizada antes do próprio, e o próprio sobrevém após à espécie: é mister que haja homem para que seja capaz *<20>* de rir. Ademais, a espécie está sempre presente em ato ao seu sujeito, a próprio também, mas algumas vezes apenas, e em potência. Sócrates é sempre homem em ato, mas não ri sempre, embora lhe seja sempre natural o ser capaz de rir. Ademais, os termos, cujas definições **<21>** são diferentes, são eles diferentes. Ora, a espécie define-se pelo que está sob o gênero, o que é atribuído essencialmente a uma pluralidade de termos diferentes em número, e outras definições análogas; o próprio, ao contrário, define-se por estar presente a uma só espécie, sempre, e a toda espécie.

DOS CARACTERES COMUNS À ESPÉCIE E AO ACIDENTE

<5> Um carácter comum à espécie e ao acidente é o de serem atribuídos a uma pluralidade de termos. Os outros caracteres comuns são raros, porque o acidente e o sujeito do qual é acidente estão a maior distância possível um do outro.

DA DIFERENÇA ENTRE A ESPÉCIE E O ACIDENTE

Cada um destes termos tem seus caracteres próprios. A espécie é atribuída essencialmente às coisas das quais é espécie, enquanto <*10*> que, para o acidente, a atribuição se faz na qualidade ou na maneira de ser.

Ademais, cada substância só participa de uma só espécie, enquanto participa de muitos acidentes, quer separados, quer inseparados. Além disso, as espécies são concebidas anteriormente aos acidentes, mesmo quando são separáveis (pois é mister de início que o sujeito exista, para que qualquer acidente lhe sobrevenha) e os acidentes não se produzem naturalmente após, e são de natureza adventícia. Enfim, a participação da espécie se faz a título igual entre os termos, enquanto que, para o acidente, mesmo inseparável, ela não se faz a título igual: assim um etíope pode, sob a relação da cor negra, ter um grau mais ou menos escuro que outro etíope.

Resta-nos falar apenas das relações do próprio e do acidente: pois dissemos em que o próprio difere da espécie, da diferença e do gênero.

DOS CARACTERES COMUNS AO PRÓPRIO E AO ACIDENTE INSEPARÁVEL

<*20*> Um carácter comum ao próprio e ao acidente inseparável é que, sem eles, os sujeitos, aos quais são considerados, não podem **<22>** subsistir: do mesmo modo que, sem a faculdade de rir, o homem não subsiste, assim, sem o negro, o etíope não poderia subsistir, e do mesmo modo que o próprio está presente a todo sujeito, e sempre, e também será assim o acidente inseparável.

DA DIFERENÇA ENTRE O PRÓPRIO E O ACIDENTE

<*5*> Próprio e acidente diferem em que o primeiro está presente apenas numa só espécie, como a faculdade de rir no homem, enquanto que o acidente inseparável, o negro, por exemplo, não está somente presente ao etíope, mas ao corvo, ao ébano, e a outras coisas. Também o próprio substitui, na atribuição, o do qual é próprio, e o é a título igual, enquanto

o acidente inseparável não é atribuído com reciprocidade. A participação dos próprios faz-se a título igual; a dos acidentes é susceptível de mais e de menos[79].

* * *

Há, ainda, outros caracteres comuns e outros particulares, além dos que indicamos. Mas os que acabamos de tratar são suficientes, tanto para os distinguir, como para expor suas relações comuns.

---

[79] Todos os *risibilia* são igualmente *risibilia*, mas nem todos os *nigra* são igualmente *nigra* (Sylvester Maurus, 25, cit. por Tricot).

APÊNDICE (A)

Gênero Supremo
Substância
O generalíssmo
Diferença
Composta
Simples
Diferença
Gênero
Subalterno
Corpo
Gênero
Subalterno
Diferença
Vivente
Não Vivente
Diferença
Gênero
Subalterno
Animado
Gênero
Subalterno
Diferença
Sensível
Insensível
Diferença
Gênero Infímo
Animal
Gênero Infímo
Diferença
Específica
Racional
Irracional
Diferença
Específica
Espécie
Especialíssima
Homem
Espécie
Especialíssima
Diferença
Numérica
Sócrates
(indivíduo)
Diferença
Numérica